


عبد الوهاب المسيري

علمية محكمة

أوراق فلسفية

العدد 19

كتاب غير دوري





أوراق فلسفية

مجلة غير دورية .. علمية محكمة

العدد التاسع عشر 2008

مراسلات التحرير: أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة، بجوار مدينة المبعوثين، جيزة، جمهورية مصر العربية تليفاكس: 7346918

البريد الإلكترونى : aorakphalsaphia@yahoo.com

موقعنا على الإنترنت: www.aorakphalsaphia.com

المحتويات

تقديـــــــم

الحديث عن جهود وأعمال عبد الوهاب المسيرى نبع لا ينضب، ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة منها أن كتاباته ودراساته النظرية العميقة، سواء فـــي اليهوديـــة والصهيونية أو في العلمانية ونقد الحضارة الغربيـــة أو فـــي التحيـــز والخطـــاب الإسلامي الجديد لا تنقطع رغم كل الظروف المحيطة به وبنا والتي تحـــبط آمـــال أكثرنا تفاؤلاً. بالإضافة إلى وجود ما يمكن أن يسمى جمعية أصدقاء عبـــدالوهاب المسيرى التى تمتد باتساع الوطن العربي والعالم الإسلامي وهى جمعية بـــالمعنى المجازي وأنا هنا أتجنب استخدام جمع وجموع، ذلك أنها تضم أناس يجمع عقولهم الرغبة في المعرفة وأفئدتهم الأمل في الإصلاح والتغيير ممن يمكن أن تلتقي بهـــم حولك هنا وهناك في مصر والأردن والمغرب وتونس والجزائر والمملكة العربيـــة السعودية وفلسطين وغيرهم، الذين مهما كانت قناعاتهم الفكرية يقربهم المســـيرى، حيث يجدون فيه إرادة جبارة للمعرفة وأمل لا ضفاف له للإصلاح والحياة والنماء.

وأنا لدى ما أسر به للقارئ، شعور دائماً ما يملأ كل كياني مع كل دراسة أو بحث أتناول فيه أحد مجالات اهتمام المسيرى أو أناقش أحد القضايا التـــى كتـــب فيها، حيث يراودني إلحاح من موقع تخصصي في الفلسفة أنني قد استوفيت القـــول فيما كتبه الرجل. حدث ذلك حين انتهيت من دراستي "المسيرى والفلسفة" المنشورة ضمن كتاب "في عالم عبد الوهاب المسيرى: حوار نقدي حضاري" 2004 لكننـــي وجدت لديه وأنا بصدد الانتهاء من كتابي "ما بعد الحداثة والتفكيك" موقفاً متميـــزاً واعياً نقدياً من ما بعد الحداثة، ليس موقف الانبهار والدعوة لهذه الفلسفة بقدر مـــا هو موقف التفهم والتمثل والتحليل والنقد وكان على أن أتناول موقفـــه مـــن هـــذه الفلسفة في دراستي "الأنت "والأنتي" مودرنزم: موقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة" وجاءني نفس الشعور هأنا قد استوفيت كل ما يتعلق بما قدمه المسيرى في الفلسفة، إلا أنني اكتشفت في سياق أعدادي لعدد أوراق فلسفية الذي سنصدره عـــن "ليوشتراوس" الذي كتب عنه المسيرى، بل وتناول أيضاً كثير مـــن الموضـــوعات

التي تناولها الفيلسوف اليهودي الأمريكي المعاصر، إلا أنني أحسست ساعتها أنه في كل مرة عدت للمسيرى ودوامت قراءة أعماله فإننا سنجد في المرة الثانية تحليلات واستبصارات ورؤى جديدة تضاف للقراءة الأولى وأيضاً في القراءة الثالثة سنجد ما يثرى ويزيد القراءة الأولى والثانية. وهذا ما اتضح لي وأنا أعيد قراءة ما كتبه عن: ابن ميمون وأسبينوزا وهوبز وميكافيللى ونيتشه، الذين أثروا وشكلوا مصادر فكر ليوشتراوس الباحث والمؤرخ في تاريخ الفكر السياسي، والذي جعل منه مريدوه فيلسوفاً للسياسة، استلهم القدماء أفلاطون والفارابي، وميز بين القراءة الباطنية والقراءة الظاهرة للنصوص، وزعم أن للفلاسفة أسرار تخفي عن العامة لا يعلمها إلا الخاصة وهي إنكار الدين والألوهية ومع هذا توظيف الدين من أجل استقرار الدولة هذا عن ليوشتراوس.

وحين نقارن بينهما نكتشف ما في عمل المسيرى من مغايرة لهذه الرؤية وما في قراءته من عمق ودقة ووضوح. ولما لا؟ فالفارق بين التأويل الباطني الاشتراوسي والقراءة المسيرية للنصوص هو الفارق بين التعاليم السرية التي يبثها الأول لتلاميذه في الظلام والدعوة الواضحة التي يتلقاها محبي المسيرى والتي تتحدد في النقد والتجديد.

وهو ما يظهر في الأعمال التي يضمها هذا المجلد والتي تتناول أعمال المسيرى في سياق الفكر الغربي المعاصر ونقد الحضارة الغربية والفكر العربي المعاصر ونقد العلمانية، قدمها أساتذة متخصصون في الجامعات العربية وجيل جديد من الباحثين الذين يتابعون أعمال المسيرى التى لا تتوقف: لذا فإن الكتابة عنه لن تنقطع، فالعمل الحالي يضم بعضاً من الدراسات التي قدمت في الندوة التى أقيمت حول الرؤية والمنهج عند المسيرى بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة فبراير 2007 أقول البعض، ولاتزال بقيتها تنتظر طريقها للقارئ.

أحمد عبد الحليم عطية

يناير 2008

أحملنى بجناحيك القويين يا طائر أفراح المستقبل

عبد الستار الراوى[*]

[1]

هل بوسعنا أن نتحدث عن هذا المبدع؟ منشئ منطق الفكر وفقـــه التقـــدم؟! وصائد الذئاب! الطفل المشاغب. هل بوسعنا أن نتحدث عـــن مرايـــا المـــسيرى، المكتظة بالأحزان الأولى، وبأفراح اللحظات الغائبة المنسية؟ هذا العاشق الهائم فى بستان الحب! حامل أوجاع الفقراء، المقهورين.. وثوار الأمة. عشاق الحرية.

هذا الحالم بـــ (الغد) بالفردوس الأممى. ومملكة الألوان،

وجزيرة أحلام الشعراء. وحدائق أبناء المستقبل. الحائر بين فردوس الأرض ومملكة الله. بين الأممى (الخالق والمخلوق) الطبيعة والإنسان.

هذا العقل المشتبك القلق استولد منذ البدء محبة، ليقطر فى القلب محبة.

لتزدهر فى الخد ورود

تجرى فى العين جداول

يعبر صوب ضفة العام السادس والخمسين

ينثال الصوت وهجاً عام الغليان الشعبى وظاهرة البطل القومى

يستذكر منديل حبيبته الأحمر

فى تلك اللحظات المتوهجة بالحلم الوطنى والغد وبنصر المحروسة مصر

يأتينا الشعر أعراساً. وجناين ونجوم وهلال وجمال.

فى نص الأفراح الأولى يتداعى الحبُ الأممى فى قلب الثورى الحالم

لو كان لى ألف ذراع / لو كان لى ألف قدم لضممت الأرض إلى صدرى.

يحمل شاعرنا كما الشغيلة الورد الأحمر.

بين الأيادى وردتى حمراء فى لون الشفق.

---

[*] أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد.

وعد الشفاه محبتى، مثل الندى مثل المطر.

.. فى رحلته الأولى تصطرع الأفكار صخباً فى أفق العقل.

ما بين الذات الفاقعة اللون / البرج العاجى.

والفوق الإنسانى للآخر / العالم.

فيختار الحرية .. ويتحرر من (تلك الذات الفاقعة اللون)

فوق الجبل سأصلب ذاتى / حتى يصعد شدوى لكم.

شدوى بدرٌ للعشاق / يبزغ فى جنات الحب.

النص الشعرى: ثلاثية الخبرة والحيرة والبراءة.

إيذان بفكرة متوثبة فى عقل المسيرى.

وصدىً لموقف نقدى واع حيال الوقائع والموجودات والظواهر.

ورسالة التزام إلى الآتين

تماماً كما هو حال رحلته المعرفية وسيرته الذاتية / الموضوعية.

فالشعر كما السيرة وعىٌ باللحظة. وبالموقف والظاهرة.

طراز من (المعرفة) لا تفارق التأريخ ولا تنأى عن الواقع.

قد تمتثل لحقائق الماضى

وقد تصعد من حرارة الواقع..

أو تنزل إلى الحياة ذاتها. تشتبك فى رحابها الذاتية والموضوعية

لكنها تنفتح على الإبداع. النقد. الواقع. العلم. التأريخ.

تشيع فى ثناياها خطابات ورؤى كما الطيف

تتعدد ألوانها واتجاهاتها، ولكنها تنشغل بفقه التقدم

فالنص الشعرى يفصح أو يرمز عن جملة من قضايا وأوجاع طبقاً لمراحل وتحولات المسيرى الفكرية.

البراءة الأولى /

التلقائية. التقاط الضوء براحة اليد.

تملأ عقل الشعر سحراً، ملكت عليه شغاف قلبه / وظـــل لحـــد الآن يعـــشق الوجود البريئة المفعمة بالحزن.

الحيرة /

اصطراعات الذاتية / الموضوعية / الخاص والعام

ثنائية (الخالق والمخلوق)، (الله والعالم)، (الطبيعة والإنسان)

حيرة المسيرى أيقظت عقله بالأسئلة، فبدا العالم سؤالاً معذباً،

منذ بداية الرحلة، وظل على امتدادها مصدراً معرفياً.

الخبرة / المراجعات النقدية العميقة للبديهيات. ولنتائج الأنـــا والآخـــر حيـــال الوجود، القيم والظواهر المعرفية.

شكل ملامح الطريق صوب المسيرى ذاته، فأنشأ هـــو بنـــاءه المعرفى والفلسفى.. وعبر هذه العمارة المجربة: يتخذ موقفه!

أفضت تأملات الشاعر الأولى إلى شكل مـــن أشـــكال الاغتراب الذى أوجع فؤاده بالحيرة والأسى، فوجد نفسه فى نهاية الأمر داخل قوقعة (المادية)، التى أنـــشد لهـــا أعـــذب أغانيه وأحلى قصائده:

الأفراح الأولى / الأحزان الأولى / الفردوس الأعلى، قبل أن ينتقل من (الأدرية الأممية) إلى (اللا أدرية). الـــشك والإيمان. الذى لم تزده إلا حيرة وعذاباً وهو يتقلـــب بـــين رحى وسطية مضطربة، بين التصور المتعالى / والتصديق الملموس.

وتحت وطأة الجذب المتبادل بين الأرض والسماء.

وثب عقله يضج بالأسئلة : "وماذا أفعل"؟

"إذا كانت الشرارة تبرق فى عقلى

فتفتح أبواب السماء التى لا سقف لها؟

وأرى الخلود الأشيب.

وعن طريق السؤال تبدأ رحلة المعرفة.

وأولى الخطوات فيها هو التعرف على الذات. أو الاقتراب منها (سيرة شبه ذاتية)..

ثم محاولة فهم العالم (الذى كان يبدو غريباً عن الشاعر: (سيرة شبه موضوعية).

وهذا النوع من المعرفة لا يتحقق إلا بملازمة الفكرة للفعل. حيث يعمل الإنسان على الظرف بالحقيقة التى يتوق الوصول إليها، من أجل أن يجعل ما هو جوهري فى العالم تحقيقاً كاملاً للوعى الذاتى،

وعلى هذا النحو يتأسس الاغتراب عند المسيرى كما لدى هيجل على شكل علاقة بين الأنا والعالم فيكون مغترباً عندما ينأى عن ذاته، أو يخفق فى التعرف عليها فى هذا العالم.

ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه، وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود لتجاوز الانفصام القائم بين الإنسان والأشياء

ومن رحاب الأمل المفتوح على المستقبل، يثب قلب الفتى منشداً للمنديل الأحمر ولعطر الزهر والحناء وجنات الدنيا، المنديل إيماءة عودة الرأية الغائبة مرفوعة على امتداد قناة السويس، فقد إذن زمن الأوطان، منذ وردة الدم، (بورسعيد) أصبح للدنيا مذاق آخر، فقد ولج الشعب باب الحرية، وطاف الشعر حول الفردوس الأرضى..

ما بين ال (1961) و(1964) ينخفض السقف الشعرى ينحدر من أفق الأمل/ الفردوس / المحبة / الاميه / الشغيلة، إلى قاع مضن مثقل بالأوجاع والأحزان، وبأسئلة حائرة دون جواب ...!!!

((هل أمضغ قلبى من حزنى / هل افقأ عينى / هل أصرخ)).

هي ذي سنوات الأحزان الأولى تطل بالحيرة / وبـدمع العـين / والقلـب المقرور الأخضر.. يحتشد صوت الشاعر بألفاظ قاموس أدب الستينيات:

اليأس/ السقم/ الصديد/ الذباب/ الدخان/ العفن/ الدمع/ الـصخر/ الغريـب/ القيود/ الجليد/ الموت..

تنتظم الكلمات فى لغة الأحزان الأولى، لتشكل مزيجاً عجيبـاً تخـتلط فيـه الأيديولوجيا بالعلم، والفلسفة والأسـطورة، والمرئـى بـاللامرئى، والليـل بالنهار، والوجودية بالماركسية، تحت وطأة (اللون الثالـث)، الـذى عرفـه ديوان الشعر العربى فى ستينيات القرن الفائت، الذى آثـر الجنـون علـى الحكمة، وهو يحاول الاصطدام بالعالم كله تحت وطأة الإحـساس المريـر بالتيه والمرارة واللاجدوى..

وتجئ (بحيرة الحَجر) شكلاً نموذجياً فلهذا المشهد التراجيدى، بعد أن انطفـأ القلب، وتداعت الأحلام والأمنيات، لم يعد ثمة من شئ فـى هـذا الوجـود البارد، يستحق الغناء.

"فألعقُ الصديد يا بحيرة الحجر

وأشربُ التراب والدخان من خورّ

بحيرة الحجر.. يا بحيرة السكونْ.

لا تهب الريح فى شواطئ العدم"..

[3]

تبتدئ مواويل الفردوس الأرضى بـ (العقل) وبعد حين تنتهى بـ (القلـب) من الحكمة المتعالية إلى المقاطع العمياء، كما المراثي الإغريقية، جـدليات متبادلة صاعدة مرة ونازلة مرة، فى إيقاع حار وعميق. ينشد منها الـشاعر أغنياته مدينة الأفراح الإنسانية بمعجزة الدعاء والرجاء، إلا تحـت شـرط التأريخ الذى يعيد للعقل دوره وبهاءه، بطولة إنسانية تختار قدرها اختيـاراً حراً، تتقبل بشجاعة مشاق المهمات العظيمة. عنـد ذاك فقـط بوسـعها أن

ترتقى قمة الجبل فى فلسطين، والعبور إلى ضفة النصر فى قناة السويس. وبغير بسالة من هذا الطراز فأن من المحال الوصول إلى باب الحرية أو الظفر بالفردوس..

البركان والعصفور/ قاع المحيط – قمة الجبل / النار – الفناء/ وما يبدو (لا معقولاً) أو مستحيلاً فى هذه التقابلات يبدو لدى المسيرى ممكناً:

فمن لا يجرب سعير الجحيم لن يفوز بالجنة ولن ينعم بخيراتها، لذلك فإن الرحلة إلى المدينة السعيدة، هى رحلة العقل الذى بوسعه تصميم الفكرة (الخطة) ويتوفر لديه العزم الإرادى، ويختار الزمان والمكان المناسبين لتنفيذ فعل (الحرية)، الذى بوسعه أن يعبر من (السكون) إلى (الحركة).. حيث تجليات المقاومة: (الريح الحمراء) و(ثورة النفس)..

لذلك أيضاً فأن المفارقة الهائلة بين (الكائن) و(اليكون) تشتد اتساعاً فى ذاكرة الشاعر ما لم نتقبل مسؤولية اختياراتنا، فنمسك بقدرنا ومصيرنا، وعندها فقط تختزل المسافة والزمن.. بين قاع البحر وقمة الجبل..

فى (أغانى الحيرة والعودة) تتصاعد معاناة الشاعر إيلاماً عبر ثنائية:

النأى – القرب

القلق – الطمأنينة

الوجود – والعدم

الشك – الإيمان

يتقاب المسرى بين عذابات (اللاأدرية)، والتوق إلى الخلاص الروحى.. حتى تكاد تتلاشى أمامه قسمات الكون، فيصبح العالم محض صفحة بيضاء. إلا من حيرة السؤال..

(لقد زال عنى الزكام وضيق النفس، دون اللجوء إلى أدوية القرن العشرين، رغم أنى من المؤمنين بالعلم، وبقوانين الحركة، ولا أؤمن بما وراء المادة)

بين زوال مرض عارض دون علاج، وبين تأكيد الولاء للعلم وقوانين المسافة والزمن، والالتزام بالتفسير المادى للطبيعة.. إن هذا التقابل الحائر بين نفحة روحية وصلابة المادية يزيد من ترقب الشاعر للأمل الذى قد يأتى ولا يأتى:

لكنك يا طائر الفردوس الذهبى لم لمْ تحط على كتفى؟! وما أفعل؟!

فى ذات العام (1974) ينشد الشاعر أغنياته (أحلام العروبة) لتؤكد بأن إيمانه الأممى لا يحول دون التزامه القومى بقضايا أمته، إيماءة إلى متغيرات كبرى شهدها الواقع العربى بصعود المقاومة الفلسطينية التى آمن بها وكرس لقضيتها حياته وفكره. وحلمه. النضال من أجل انتصاراتها على صعيد الدعوة والكلمة والكتابة:

تلك الوجوه العربية الوضاءة / أحملنى بجناحيك القويين يا طائر أفراح المستقبل..

[4]

ثمة شوق آسر يحمله هذه المرة لا إلى الفردوس الأرضى بل إلى (مدينة الله)، حاملاً في زوادته جزءاً من (المنفستو) الأممي وأحلام الثوار فى الأرض المحتلة، لكن طريق (العودة) إلى (مدينة الإيمان) يبدو طويلاً، شاقاً، مرهقاً:

وأرى أيدى الأخطبوط تعصرنى

وتقودني إلى النبع الأسود/ وعقارب الساعة تدور... تعصر قلبى،

طويل هو الطريق المؤدى خارج الجحيم...

... ما بين الرغبة والرهبة، والإقدام والخشية، تأتى بارقة الروح (الوصــول والوصل والوصال). إعلان زوال الحيرة، والعودة للذات المبددة، فالوصول كما الاعتراف، عملية (تطهير) نفسى:

شكوت إليه بؤسى وحزني

وأخبرته عن جرحى

وعن قلبى الذى لا يسأم الطيران والتحليق فأبتسم ولم يقل شيئاً

يرقى الشاعر نحو مقام (الوصل)، وقد تملك قلبه الوجد الروحى:

انفجرت باكياً/ فأبتسم

ثم سمعت هذه الكلمات:

ابن آدم فى مركز العالم/ فلتقف ثابتاً لا تتزحزح/ فقد استخلفك الله فى الأرض.

ومن مقام العشق يعبر المسيرى إلى (باب جنة الرضا) وعندها يقول:

انفرجت أساريرى ولم أخرج من الحلم...

وبعد عناء الترحال، ومشاق التيه، وعذاب الحيرة يعلن الشاعر بصوت واثق مكين: هانذا أعود مرة أخرى يا قدس الأقداس،، يعود الفتى الـضارب فـى البقاع عابداً متعبداً،...

يعود إلى (المركز) كما دورة الطبيعة، يقف بثبـات ويبـدأ أغانيـه للحـب والجهاد، وللحياة والموت..

أعود وقد أعيانى الترحال فى دار الحرب كاليتيم أعود دار السلام!!..

(وحينما دلفت إلى الغرفة الخبيئه وجدت منقوشاً على قلبك، محمد رسول الله.

خيط النور الآتى عبر (الرؤيا) عنوان آخر للعبور من عناء (القـوة) إلـى رحاب (الفعل)، فالبذرة تستولد (ثمرة)، تأريخ التكوين الإنسانى/ الوجـدانى/

العقلى/ ففى الرابع من آب/ أغسطس 1964، أصبح الشاعر (أباً) باتت تأتيه الأحوال فى ذات الرحلة، فالرؤيا الساطعة الضوء، تلتها المواجهة من نافذة الغيب نظرت / ثم بهت: هذا الشئ دقيق دقيق / هذا النجم فسيح رهيب/ فيه الظلمة والأضواء..

لم يعد ثمة اختلاطات غامضة أو ملتبسة الألوان.. فقد بدأ الشاعر الإنسان رحلة الزمن الرحلة الحقيقية صوب فردوس آخر:

لتقرع الطبول/ ولينشر الشراع/ ولننزل البحار والوهاد والقفار / ولنصعد القمم / وليبدأ الزمن...

وإدا تأحذ السفينة مجراها، يستعيد العقل السؤال:

وقلت: إيا فتاتى ما لمصير؟! إلى أين السفين تسير بنا؟/ تألق فوق جبهتها ضياء/ وعدتُ بلا جواب للسؤال/؟!

... يعود الشاعر إلى دائرة الحيرة مرة أخرى فى رأسه الأسئلة:

هل عاد فتىً من أرض الموت؟! ليحل لغز الكلمات؟!

وإذ تظفر النفس المطمئنة بالإقامة فى (مدينة الله) تتوالى أغانى البراءة (1976-1985)، براءة خالصة:

(كأدم فى أول ليلة)، سارا معاً فى أروقة المدينة الصغيرة القديمة، الورد/ ألوان الحلم معبد مصنوع من الحلوى/ أطفال من ورق، جلسا على العرش/ ارتقيا الجسر المفضى إلى السماء..

يتواصل الإيقاع الفردوسى:

كالأطفال كنا كالأطفال

نصل حدود الدنيا فى قطار من الخشب.

نصعد على قوس قزح

ونهبط على النجوم

ندخل الفردوس ثم ندلف للجحيم...

[5]

الانتفاضة الظاهرة الأكثر نبلاً والأعلى مقاماً فى تاريخ الأمـــة المعاصـــر، فهى (الملاك الصغير) الذى ررف على حياتنا، ودس فى أيـــدينا حلـــوى ونجوماً وأسراراً...

... ومن النشأة الأولى إلى (نهاية الصبا)، ينشد الشاعر لـــ (تـــل الزعتـــر) المقاوم، وتوثيق العلاقات الكفاحية بين الفصائل الفدائية ومناضـــلى الأمـــة وأبنهائها:

ثم جاءنا أحمد الزعتر، فاندلعت الثورات داخلنا، جيـــشنا الجيـــوش ســـوياً، حررنا المدن الأسيرة، رفعنا الرايات على البروج الشاهقة.

... ويعبر الشاعر إلى مرحلة (الشباب):

حان وقت الجهاد كبروا سيسير الجند إلى أرض الـــدم والياســـمين، وتجـــئ (الانتفاضة)، التى حظيت كما غيرها مـــن القـــضايا الفلـــسطينية باهتمـــام المسيرى، حيث وقف فى الجبهة الأمامية صوتاً عربياً مناضلاً، متفائلاً على الدرام ،ن الانتصار المؤكد، واندحار العـــدو الـــصهيونى وتفكـــك كيانـــه العسكرى أمام ضربات الشعب المجاهد:

"أيتها البنت النفوض، يا من تلدين الشهداء، الأغانى بين يديك عادت الدلالـــة للكلمات فتجلى السرّ ونطق الحجر"...

عين الحُرّ *

العلاقة بين الدالّ والمدلول ووحشية النموذج المعرفي الغربي
"دراسة في المشروع اللغوي لعبد الوهاب المسيري"

هلال محمد الجهاد(**)

1 - مقدمة في الأزمة: الصوت العربي في بابل الجديدة:

منذ أكثر من قرن، واللغة هي الشاغل الأول للفلاسفة والمفكرين الغربيين، إذ تم طرح السؤال اللغوي على نحو متنوع المسارات والرؤى والمنهجيات، حوّل اللغة/ السؤال إلى إشكالية كبرى تنطوي على نسق من المشكلات المتعالقة. وإن نظرة سريعة على مجمل التغيرات الفكرية العنيفة التي سادت القرن العشرين وما زالت تحتفظ بتأثيرها وفاعليتها إلى الآن، لتؤكد أنها كانت تُبنى أو تنفتح على هذا السؤال الإشكالي حصرًا، الأمر الذي يجعل القرن العشرين قرن اللغة. والمرء يذهل من كثرة النظريات والمناهج والمدارس و"المقاربات" وتفرعات كل منها، التي فرضت نفسها على عالم اليوم وحولته إلى "برج بابل " جديد من النظريات والمناهج.

ولم يكن الفكر العربي المعاصر بعيدًا عن هذه التغيرات العنيفة. فقد انعكست

---

* العنوان هنا صورة مجازية مركبة من الحر؛ هذا الطائر المعروف الذي يوجد بالحرية، حتى أنه إذا سجن مات، وبالحر العربي كرمًا وأصالة، وبـــ "حُور" أو حُورس إله العدل والخير والحقيقة ذو العين أو العينين (الشمس و/ أو القمر) الكاشفتين للظلمة، وبهما كل ظهور. وهذه الصورة المجازية تشكّل صاحب المشروع انتماء ورسالة، والمشروع نفسه رؤية ومنهجًا. ولا بـــد أن أنبه هنا أنني سأكتفي في هذه الدراسة بأساس هذه المشروع مما يختص باللغة، على أن يكون تصور المسيري للمجاز والصورة المجازية موضوع بحث قادم.

(**) كلية الآداب والعلوم، المرج جامعة قاريونس.

فيه على نحو غير مسبوق، تحت شعار تحويل البحث في اللغة وكل ما هو لغوي إلى "علم" بالمعنى الحرفي للكلمة، تجاوزًا لما هو سائد من "التقليدية والجمود" في الدرس اللغوي العربي. وبذلك صار لدينا شكلانيون وبنيويون و دلاليون وسيميائيون/ سيميوطيقيون وتفكيكيون وحداثيون.. إلخ. وتجاوز الأمر حدود البحث في اللغة إلى الأدب والنقد والفكر والمعرفة التي تحولت إلى مفارقة تاريخية بإزاء أرضيتها الثقافية والاجتماعية. فحين كان مثقفونا يحتفلون باستيراد ما بعد الحداثة، بدا أن البيئة الثقافية العربية مع مطلع القرن الحادي والعشرين ومع سلسلة الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عصفت بالعالم العربي، قد عادت واقعيًا وعلى نُحو صارخ، إلى ما قبل القدامة!

ولست هنا في معرض القراءة النقدية التقويمية للإسهام العربي في "علم" اللغة وما اشتق منه من تيارات فكرية، غير أن أبرز ما يُلحظ هنا أنه اتخذ مسارين كبيرين، تمثل الأول في التيار التقليدي المحافظ الذي ظل مخلصًا للتراث اللغوي العربي، أما الثاني؛ أي التيار التحديثي، فلم يزد على التلقّي السلبي، إذ تم استيراد الأجهزة المفهومية لمدارس البحث اللغوي المختلفة وأدواتها المنهجية بالكامل تقريبًا، وكانت الصروح النظرية تطغى على تطبيقاتها، التي بدت متهافتة ضئيلة توحي بفقر "علم" اللغة ولا جدواه، أو بكلمة أخرى أكثر دقة؛ فشله كمشروع تحديثي بديل عن التيار التقليدي الذي كان إخلاصه للتراث ميزة إيجابية.[1]

والتفكير في هذا الفشل والبحث في حيثياته يقودنا إلى أن عملية عصرنة البحث اللغوي العربي، تمت في غياب الوعي بالمسؤولية الخطيرة للغة في بناء النماذج المعرفية، وبوجهة المسار التطوري العنيف الذي اتخذه " علم" اللغة الغربي. أعني أن التعامل العربي مع أدبيات تياراته ومدارسه كان يقوم على عزلها عن ميتافيزيقاها الفلسفية والاجتماعية التي نمّتها وطورتها. هذا فضلاً عن أن أغلب اللغويين العرب

المعاصرين، لم يجرؤوا على تقديم بديل مبنيّ على نقد شامل يستند على العمق القومي والتاريخي والاجتماعي للأرضية المعرفية العربية، واستعاضوا عن ذلك بالتعامل إسقاطيًا مع المنجزات اللغوية التراثية، مما جعل من عبد القاهر الجرجاني مثلاً، يبدو بنيويًا أولاً، ثم دلاليًا، ثم سيميائيًا، وأخيرًا صار رائدًا للتفكيك سبق ديريدا بتسعة قرون ونصف، هذا غير ريادته لما بعد الحداثة!

وفي كلتا الحالين لم يكن لغويونا المعاصرون يتكلمون بصوتهم الخاص، حتى ليبدو العلم اللغوي الحديث عربيًا، رطانةَ مصطلحات ومفاهيم نصف مفهومة ونصف عمياء، و ضجيجًا من الجداول والرسوم والأشكال التوضيحية المتعالمة.

في "بابل النظريات والمناهج" هذه، يسهل الكشف عن أننا نعاني من أزمة معرفية معقدة، ولا بد للبحث فيها أن يتخذ ثلاثة مسارات؛ الأول نقد ثنائي لكل من أدبيات علم اللغة الحديث وتحولاتها، والإسهام العربي فيها، والثاني بنائي يعيد تشكيل نظرية لغوية عربية حوارية تنفتح على أرضيتها الثقافية وعلى أفقها التحديثي معًا، والثالث تطبيقي، والمقصود بذلك أن يؤسس علم اللغة العربي الحديث نموذجه المعرفي الخاص.

هنا تكمن خطورة المشروع اللغوي للمفكر الإسلامي عبد الوهاب المسيري. ذلك أنه حفر عميقًا تحت صروح المدارس اللغوية الغربية الحديثة، وكشف عن حجر الزاوية لأسسها، وجمع من منظور شامل وكلي نقطة الشروع والمسار والوجهة والمصير في بؤرة واحدة، وأخضعها للنقد والتحليل عن طريق مساءلة المبادئ والمنطلقات الفلسفية، ثم أعاد بناءها من جديد. ومعنى ذلك أننا بإزاء مشروع لغوي بديل يقوم على النقد والتأصيل، ويتلمس الطريق إلى نموذج معرفي مستقل له مبادئه المنهجية وجهازه المفهومي ورؤيته للعالم.

وحين أقول "رؤية للعالم" فأنا أعني بذلك منظومة القيم والأفكار والمفاهيم التي تعيد صياغة العالم كنظام للمعنى. وهذا يعني أن المشروع الذي نحن بصدد تقويمه كان

يعي بالضبط رسالته في بناء الواقع والمعرفة به معًا، وأن اللغة هي البداية دائمًا.

2 - إشكالية اللغة ووحشية النموذج المعرفي الغربي:

1 - مفتاح باندورا: الاعتباط:

يبدأ المشروع الذي نحن بصدد تحليله من التساؤل عن الكليات، أي الإشكالية الفلسفية الكبرى للفكر الغربي ممثلة بمآلها إلى "ما بعد الحداثة"، ثم يعود ليبحث عن المنطلق الأول لها ليجده في اللغة التي صارت منذ أواخر القرن التاسع عشر أحد أهم المباحث الفلسفية، غير أن ثمة انقلابًا قد حدث في وظيفة اللغة، فقد تحولت إلى أداة لهدم الفلسفة بعد أن كانت أداة بنائها: " أصبحت اللغة هي هاجس الإنسان الغربي. وأصبح هدف كل العدميين، بعد أن اكتسبت اللغة هذه المركزية، إثبات فشلها، حتى تصاب الإبستمولوجيا نفسها بالشلل."[2]

والسؤال هنا: كيف انقلبت اللغة كل هذا المنقلب؟ أو كيف حول " علم اللغة" اللغةَ إلى "عدمية فلسفية" تقوض كل الثوابت والمبادئ الضرورية، ونحن نعرف أن اللغة كانت دائمًا أداة لتوصيل الفلسفة وبنائها؟

للإجابة على هذا السؤال يعيد المسيري الإشكالية الفلسفية الغربية إلى مبدأ لغوي بدا هامشيًّا أول الأمر، وهو مبدأ " الانفصال بين الدالّ والمدلول" الذي جعل منه فردينان دي سوسير (1913) حجر الزاوية لإقامة "علم" للغة ينتزعها من الميتافيزيقا والأنطولوجيا، ويؤسسها على أرضية المنطقية الموضوعية الراسخة.[3] لكن هذا المبدأ الهامشي من وجهة نظر المسيري تحول إلى"إشكالية" تجاوزت حدودها اللغوية المحضة لتتم من خلالها "مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى" في الفكر الغربي. وهنا من الضروري أن نقف عند هذا المبدأ ونحاول تحليله وصولاً إلى فهم المسيري له.

ذهب سوسير إلى أن الإشارة اللغوية Sign هي عبارة عن علاقة بين دالّ وهو الرمز الصوتي، ومدلول وهو صورة ذهنية للشيء الذي يشير إليه الدالّ. والمسألة

الأساسية التي أكد عليها سوسير هي أن هذه العلاقة بين الدالّ والمدلوْل علاقة اعتباطية أو عشوائية، بمعنى أنه لا يوجد مبرر منطقي أو عقلاني للربط بين كلمة "شجرة" بشكلها الصوتي هذا وبين صورة أو فكرة الشجرة التي في الذهن.

يجب هنا أن نؤكد على أن مبدأ الاعتباط يأتي في سياق المنظور السوسيري للغة الذي يوصف في الأدبيات الغربي الشارحة بـــ " الثوري"، وثوريته تأتي من أنه حوّل دراسة اللغة من كونها وحدات مستقلة دالة بذاتها، إلى كونها قبل كل شيء، نظامًا؛ أي بنية مجردة من العلاقات. وهذا النظام يسبق اللغة من حيث هي تحقق وفعل. وهنا سيميز سوسير بين اللغة- النظام- البنية، وبين الكلام، كما سيجردها من تاريخيتها حين سيميز بين ثنائية الآني والتعاقبي.

باختصار ستصبح اللغة نظامًا مجردًا لازمانيًا تشكّله العلاقات الاعتباطية بين الدوالّ والمدلولات إلى ما لا نهاية. وهذا النظام يعتمد كلية على مبدأ الاعتباط، ولهذا ينص سوسير على: " إن الطبيعة الاعتباطية للإشارة، هي في الحقيقة العامل الذي يقي اللغة من أية محاولة لتغييرها"[4] أي الضامن الذاتي الذي يحمي اللغة كنظام. ذلك أنه "حيثما كانت هناك علامات كان هناك نظام"[5]، وهذا النظام له الأسبقية دائمًا، فهو الذي يجعل الإشارات اللغوية ممكنة أصلاً، إنه ما به يكون المعنى:" إن اللغة لا تملك أفكارًا، ولا أصواتًا لـــها وجود قبل النظام، وكل ما تملكه هو الفروق الفكرية والصوتية التي نبعت من النظام."[6] ويبين جوناثان كلر ما يقصده سوسير بذلك أن اللغة كتلة عشوائية من الاختلافات " وأن الطريق الوحيد لجعلها شيئًا معقولاً، هو فرض شيء يسمى النظام اللغوي، وطرح أي شيء آخر جانبًا."[7]

هنا يجب التنبه إلى أن ما حوّل هذا المبدأ اللغوي الهامشي إلى إشكالية هو "الاعتباط". ذلك أنه من الآن فصاعدًا سيتم تكريسه ثم تحويل العلاقة بين الدالّ والمدلول إلى علاقة مضمونها الانفصال. أي أن الاعتباط سيبدأ بتكريس الانفصال بين الدالّ والمدلول.

والسبب في ذلك أن مفهوم الإشارة أو العلامة عند سوسير، كما ذكرت آنفا، ليس الكلمة مثلًا، بل هو بالتحديد العلاقة بين الدالّ والمدلول، ولما كانت هذه اعتباطية كما يؤكد، فإن عملية الدلالة كلها ستصبح اعتباطية أيضًا. هذا إلى جانب أن تحويل اللغة إلى نظام مجرد لا زماني، قد جعل المعنى نفسه، أي معنى، مستمد فقط من اللغة نفسها كنظام. إن بنية اىلغة هي التي تجعل من الدالّ دالًا. وهنا ربما تتحقق أولى نتائج الثورة السوسيرية، إذ تتجلى في " إصراره على حقيقة أن اللغة بوصفها نظامًا متكاملاً، كاملة في كل لحظة، بغض النظر عن تاريخها، أو عما صادف أن تغير فيها قبل لحظة."[8] وهذا يعني إن اللغة صارت من الآن فصاعدًا، مرجع نفسها. لا يوجد شيء خارجها، ولم يعد دورها أن تشير إلا إلى ذاتها كبنية وكنظام. وطبيعي أن يؤدي هذا في النهاية إلى اختلال عنيف في وظيفة اللغة "التقليدية" وقدرتها على بناء المعرفة وعلى أن تكون أداة للتواصل الإنساني ولعلاقة الإنسان بواقعه. وهنا سيبدأ تحولها إلى سلاح بيد العدمية الفلسفية. فاعتباطية العلاقة بين الدالّ والمدلول قد كرست تدريجيًا مبدأ الانفصال بينهما التي يعدها المسيري إشكالية كبرى.

2 – النار الهيراقليطية الجديدة:

من هنا يبين المسيري أن عبارة "الانفصال بين الدالّ والمدلول" تجاوزت حدود علم اللغة، لتصبح "مقدمة فلسفية لكثير من النتائج" ذلك أن هذه الثنائية تشير إلى ثنائيات غيرها مثل اللغة/ الفكر، شكل/ مضمون، داخل النص/ خارج النص، وسيلة/ غاية... وهذه الثنائيات متكاملة في النظم العقلية، وعليه يجب النظر إلى أن العلاقة بين الدالّ والمدلول " هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع والإنسان بالطبيعة/ المادة، والإنسان بالإله)"[9]

إن الاعتباط تحوّل الآن إلى مقولة قبلية تحكم المعرفة الإنسانية ولها أبعاد كلية ونهائية ستتضح تدريجيًا مع التغيرات الفكرية العنيفة التي بنت نفسها عليها، وهذه

المقولة من وجهة نظر المسيري تضمر ما يلي:[10]

أ - "أسبقية اللغة على العقل الإنساني وهو صورة عن أسبقية الالطبيعة/ المادة على الإنسان وهذا يعني إزاحة الإنسان عن مركز الكون" وتهميشه.

ب - "ضمور الواقع تمامًا، إذ أن اللغة هي التي تنتج الواقع" وليس العكس، ومؤدى هذا تعزيز هامشية الإنسان ووعيه في بناء الواقع معرفيًّا.

ج - "تأكيد أن اللغة نسق مكتف بذاته، قوانينها كامنة فيها، هو تأكيد على أن اللغة لا أصل لها، أو أنها غير معروفة الأصل". وهذا يعني أن مقولة المادة قد تحولت إلى مقولة اللغة. إن المادية التقليدية التي تذهب إلى قدم المادة تجدد نفسها هنا؛ فقد عثرت على إلهها المفقود في اللغة التي أصبحت المحرك الأول والنظام الضروري والكلي للأشياء، وهي الميتافيزيقا الممكنة الوحيدة للطبيعة وللإنسان معًا.

إن هذه المضمرات ستؤدي إلى نتيجة واحدة حتمية وهي اللامعنى لأن الافتقار إلى مرجع أو محو المرجع من اللغة سيؤدي إلى استحالة المعنى. هكذا تحولت اللغة إلى نار هيراقليطية جديدة" كل شيء للنار، والنار لكل شيء".

ولكن أليس علم الدلالة مثلاً، وقبله علم الإشارة كما أسسه بيرس بحث في وعن المعنى؟ هذا مؤكد. ولكن ما المقصود بالمعنى هنا. إنه "نظام" آخر. إن اللغة/ النظام ذات معنى/ نظام أيضًا، والمعنى الفردي، الإنساني المتعين المقصود "ليس جزءًا من الدراسة العامة لعلم الدلالة"[11] ومن هنا فإن تعدد نظريات "المعنى" مثل النظرية الإشارية والنظرية الذهنية والسلوكية والوظيفية...[12] كان تعبيرًا يائسًا لكن مصرًّا، عن محاولة إخضاع القصد بوصفه توظيفًا كلاميًّا للغة/ النظام، وردّه إلى النظام.

بإدراك المضمرات، يدخل المسيري برج بابل الجديد ليكشف عن النتائج الكارثية للاعتباط وما ترتب عليها من انفصال بين الدالّ والمدلول، ويحلل النموذج المعرفي الذي كرسه، متسائلاً: " كيف تأتى أن تصبح إشكالية لغوية هامشية مثل انفصال الدال

والمدلول، مقصورة في الماضي على المتخصصين، إشكالية مركزية كبرى في الوجدان الغربي؟"[13] وهذا السؤال لا يهتم بالجزئيات التي تنحصر في علم اللغة، بل عن ما هو كلي، وهو السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي وعن مركب الأسباب الذي دفع بهذه الإشكالية الهامشية إلى المركز الحضاري، بحيث تحول مسار الفكر الغربي وعلى نحو غاية في الحدة من "الإنسانية" التي تجعل الإنسان مركز الكون وإن كانت قد أماتت الإله، إلى البنيوية التي أماتت الإنسان، ثم إلى ما بعدها الذي أمات المعنى.

يحدد المسيري مجموعة من الأسباب التي تكمن وراء تكريس الانفصال بين الدال والمدلول، وهي بإيجاز:

أ - المشروع "الحضاري" الغربي الحديث القائم على التدمير والإبادة والنهب الإمبريالي، الذي يدّعي العقلانية والإنسانية، ولكنه تظاهر سلوكيًّا في وحشية الداروينية النيتشوية والإيديولوجيات العنصرية التي كانت السند المعنوي الحقيقي للغزو الإمبريالي ولإسطورة تفوق العرق الأبيض، والتي كانت النازية إحدى إفرازاتها، ثم الصهيونية.

ب - تقويض كل من الذات والموضوع والعلاقة بينهما، من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبايولوجية التي بدأت بالظهور والتأثير على رؤية رؤية الغربي العلمية للعالم، نهايات القرن التاسع عشر. وهذه هي المقدمة التي نتج عنها لغويًّا وفكريًّا، انفصال الدال اللغوي عن مدوله الواقعي.

ج - تزايد النزوع إلى عزل " العلم" عن القيمة، بحيث صارت العلوم ثم تطبيقاتها غاية بحد ذاتها بغض النظر عن أي ضابط عقلاني أو غاية أخلاقية أو إنسانية. وترتب على ذلك أن صارت تطبيقات العلم نفسها مجرد مشروعات اقتصادية ذات هدف ترشيدي استهلاكي غايته الوحيدة الربح والربح وحده. والنتيجة الحتمية لذلك أن صار الاستهلاك غاية الغايات.

د – طغيان النزعة المادية أعاد صياغة الإنسان وحوله إلى شيء مادي، خاضع لحتميات المادة والطبيعة وقوانينها، مما أدى إلى نفي أي بعد آخر له، وإذ تحول إلى شيء فالمعنى الوحيد لذلك أنه لم يعد له معنى.

هـ –الإنسان نتيجة لذلك، صار دالًّا بلا مدلول وكذلك مقولة " التقدم" الإنساني التي تحولت لانعدام الغاية إلى مجرد حركة خطية؛ أي أن التقدم والحضارة والقيمة والأخلاق واللغة تحولت إلى دوالّ بلا مدلولات هي الأخرى. وتم اختزالها إلى قيم مادية بحتة.

كان لا بد للغة أن تدخل هذه النار الهيراقليطية الضارية، لتسقط في قبضة الصيرورة المادية والحركة العبثية التي لا غاية لها ولا إنسان فيها ولا عاطفة أو أخلاق. وكانت الوضعية المنطقية وهي البيئة التي أفرزت سوسير ثم استندت زخمها منه، تطمح إلى خلق لغة جديدة محايدة رياضية أداتية مجردة، مرجعها ذاتها، هي مصدر كل معنى ما دام في حدود هذه الصفات، وأي لغة تتحدث عن أمور ليست مادية كالأخلاق والجمال والدين، هي لغة اللامعنى.

هنا يبدأ المسيري بتحليل التيارات والمناهج التي أطلقها سوسير، من صندوق باندورا الجديد، ويبدأ بالبنيوية ثم ما بعدها، مبيّنًا أن البنيوية " تطبيق لنموذج دي سوسير اللغوي على مجالات النشاط الإنساني المختلفة، ولذا نجد أن ستراتيجية البنيويين هي محاولة توسيع الثغرة بين الدال والمدلول... وتستمر هذه العملية إلى أن تصل إلى نهايتها (حيث أنه لا حدود)"[14] وهكذا يتحول عالم المدلولات إلى عالم تشيؤ وترشيد سلعي، لأن الدال نفسه لم يعد له مضمون.

ومع ذلك ستأتي الحداثة لتعلن أن البنيوية ما تزال " ملوثة " بالميتافيزيقا، أي أنها لم تتمكن من إماتة الإنساني تمامًا في النظام – البنية، وما زال ثمة إمكانية للتواصل والوصول إلى معنى. يعني هذا طبعًا أن هدف ما بعد البنيوية، أن تصل بإنفصال بين

الدال والمدلول إلى نهايته ليتحول إلى قطيعة تامة، أي إلى اللامعنى. وهذه هي رسالة التفكيك الديريدي؛ إن الإعلان عن موت الإنسان لن يتحقق إلا بإماتة المعنى. ذلك ما يؤكده مضمون مبدأ " الاختلاف- الإرجاء" الذي تقوم عليه تفكيكية ديريدا، فهو يعني أنه ما دام المعنى نتاج الاختلاف بين الدوال، فإن علاقة أي دال حتمية بدال آخر، إلى ما لانهاية، وهذا سيؤدي بالنتيجة إلى إرجاء إسناد أي معنى للدوال إلى ما لا نهاية أيضًا. فتسقط اللغة ، وبالنتيجة الإنسان، في قبضة الصيرورة والتحول المستمر الذي لا يمكن أن يقول معرفة ولا قيمة.

هذه هي الهوة العدمية التي تباطن النموذج المعرفي الحداثي. فهو عبارة عن عملية إثبات معقدة لفساد اللغة – وذلك لاستحالة وجود لغة يتطابق في الدال مع المدلول تمامًا– وقصورها التام إلا عن النسبية المطلقة التي يستحيل معها تأسيس أو توصيل أية منظومة أخلاقية أو معرفية: " إن الإنسان بذلك قد سقط في النسبية المطلقة، ولم يبق أمامه سوى أن يقوم بتفكيك النصوص ليبين الهوّة (أبوريا) التي تفصل اللغة عن الواقع والدال عن المدلول." وهنا ينبغي التأكيد على أن التفكيك يعتمد رؤية ومنهجًا على هذه الهوة لا قعر لها على الإطلاق، الأمر الذي يعني خواء كاملاً إن جاز أن نصف الخواء بالكمال، فلا كليات ولا مرجعيات ولا ثوابت. وإنما عدمية فقط في حالة صيرورة أو سيولة شاملة.

وهنا أريد التوقف عند معنى "الصيرورة" التي يؤكد عليها المسيري، كنتيجة لتكريس الانفصال النهائي بين الدال والمدلول. وسأوضحه أكثر بمثال أقتبس بعض جوانبه من الأمثلة التي عرضها المسيري نفسه، وأربطه بدعوة حداثية تعلن عن نفسها بقوة في الساحة العربية حاليًا.

نحن نعرف – ربما بتأثير جهازنا المفهومي العربي والإسلامي– أن " الأسرة" تعني رجلاً وامرأة متزوجين شرعيًا وقانونيًا، ولهما – أو ليس لهما– أولاد. وأن

الأسرة لهذا السبب تتوسع أو تمتد إلى أسر أخرى، مترابطة. والترابط هو نوع من التراحم والتواصل والمسؤولية الأخلاقية التي تكفل حقوق الجميع. لكن الأسرة كدالّ، حين أسقطتها الحداثة في الصيرورة، بدأ مفهومها- مدلولها يفقد حدوده وينفتح على مفاهيم ومعانٍ هي بالنتيجة اللامعنى كواقع معيش يحكم العلاقات الاجتماعية، فقد صار المصطلح يطلق على أي رجل وامرأة يعيشان معًا، ثم توسع المدلول ليشمل امرأة وامرأة أو رجلاً ورجلاً يعيشان معًا في علاقة جنسية. وكان من نتائج هذه السيولة أن تحول ذلك إلى سلوك اجتماعي مقبول، حتى الكنيسة في بعض الأماكن، لم يعد بإمكانها أن تتملص من هذه الصيرورة لأنها وجدت نفسها توافق على عقد زيجات المثليين في بعض الأحيان. وفي خضم هذه الصيرورة اختفى مفهوم الولد غير الشرعي تدريجيًّا وحلت محله تسميات/ دوال من قبيل أبناء الطبيعة أو أبناء الحب، والحب نفسه تحول إلى معنى محدد ليشير إلى الفعل الجنسي فقط. يضاف إلى ذلك، أن وصف جميل أو جميلة بدأ يختفي وراء وصف "Sexy" أي مثير أو مثيرة جنسيًّا.

كيف صار مفهوم الأسرة بهذه السيولة والانفتاح والشيئية؟ للإجابة علينا أن نتذكر أن هناك ممارسات اجتماعية- معرفية تمخضت عن لعب الحداثة بالدوال ومدلولاتها. منها في هذا السياق مسألة أن "المرأة / الرجل " كدالّ لا يعني شيئًا، فهو إما يعني أنهما مختلفان تمامًا، ويترتب على ذلك الفصل بينهما نهائيًّا، ثم اختفاء مفهوم "الإنسان" التقليدي الذي يجمعهما، أو أنهما متطابقان تمامًا، ومعنى ذلك أن لا إمكانية لوجود شيء مشترك بينهما. هذا الاستقطاب الحداثي هو الذي ولد حركة معرفية قوية دعيت بـــ "النسوية/Feminism" تسعى لتخليص المعرفة من الاستقطاب الذكوري الذي صنع تاريخ الإنسان كله، وثمة تاريخ جديد يجب أن يكتب، يقوم على استقطاب أنوثي أو على الأقل، محو أي فوارق بين الرجل والمرأة (المذكر – المؤنث) حتى لغويًّا، بما في ذلك الفوارق المعجمية والنحوية والدلالية. ومعنى ذلك أن النسوية لم تعد

فقط حركة فكرية بل ممارسة اجتماعية، يدعمها النظام السياسي الديمقراطي، وكان من نتائجها أن مفهوم الأسرة نفسه لم يعد ممكنًا في الواقع لأنه نتاج استقطاب ذكوري.(15)

والآن كيف تلقّت الحداثة في نسختها العربية هذه الحركة؟ أو كيف فهمتها على نحو أدق؟

تنطلق أصوات ما يمكن تسميته بـــ " الحريم الثقافي" العربي الذي يلقى حفاوة خاصة في وسائل الإعلام والتظاهرات الثقافية، بالدعوة إلى تحرير المرأة. وليست هذه الدعوة هي نفسها التي شاعت في الخطابات الإيديولوجية في ستينات وسبعينات القرن الماضي، بل هو تحرير المرأة العربية جنسيًا بالتحديد، ولهذا صدرت في العقدين الأخيرين (حتى في بعض الدول التي توصف بالمحافظة كدول الخليج) أعمال روائية لكاتبات عربيات تدور حول الجنس حصرًا، واستكشاف الجسد الأنثوي والوجود الأنثوي المستقل... إلخ. وهذه الدعوة وجدت دعمها من جهات متعددة خارجية وداخلية، بل ومن مؤسسات أكاديمية أكدت على الحرية الجنسية مهما بلغت سيئاتها، كبديل عن الكبت والقمع الذي تمارسه الأسرة والمجتمع ويؤدي إلى نتائج نفسية خطيرة على الإناث.(16)

والسؤال هو كيف يمكن تشييء الحرية واختزالها إلى هذا الحد، في مجتمع مهما يقال عن سلبياته وسيئاته، فإن إيجابيته الوحيدة أن الأسرة فيه ما زالت تحتفظ بمدلولها الإنساني النبيل والحقيقي؛ مجتمع يعاني من أنواع القمع السياسي والاقتصادي والمعرفي، لا يستثنى من ذلك الرجل والمرأة، وفوق ذلك يعاني من الاحتلال ويُهدد بالغزو والتدمير كل يوم؟

المسألة الأساسية التي أريد التنبيه عليها هنا، أن الافتقار إلى البصيرة النافذة يؤدي إلى فهم جزئي، ثم إلى مسؤولية زائفة عن الإصلاح والتحديث، الأمر الذي لا يضع الحداثة النسوية العربية وحدها محل شك كبير، بل المشروع الحداثي العربي كله.

هذه البصيرة النافذة التي تصدر عنها تحليلات المسيري، في كشف الكليات وما ورائيات البنيوية وما بعدها، هي بتقديري، ما كان ينقص دعاة البنيوية والحداثيون وما بعد الحداثيين العرب. وهذا هو السبب في أن المتلقي العربي لم يكن يفهم ما يقولونه لأنهم ببساطة، لم يفهموا ما يتحدثون عنه، رغم كل ما يدعونه من تعالم. وهذا هو السبب أيضًا في أننا وجدنا منهم من هو أكثر ملكية من الملك البنيوي/ الحداثي، وذلك مثلاً، حين يقول أحد بنيويينا الأكاديميين، أنه سيتخلى عن فضيلة التواضع التي لا يقدرها العالم العربي، ليعلن أن بنيويته الخاصة "تجاوزت بدرجات كثيرة جدًا ما أنجزه الفرنسيون وما أنجزه الدارسون الأوربيون"[17] أو حين يعلن بعض الأدباء العرب عن أنهم يكتبون نصوصًا " بنيوية"![18] أو حين يغيب الأدب والشعر والقصيدة والقصة والرواية ليحل محلها "النص"، ولم يعد هناك شاعر أو قاص أو روائي أو مسرحي، بل "نصّاص" فقط. هذا غير النقاد الذي لم يكتفوا بالتفكيك، بل تجاوزوه إلى "التشريح" و"الستراتيجيات" و"الشفرات" و"النصنصة" و"فطريات" النص، والهيرمنوتيك والسيميوتيك، ثم تحول النقد إلى تجربة "جنسية" بين الناقد والنص. وقائمة الفوضى المضطهِدة تطول.

لو توقفنا لحظة في خاتمة هذا القسم، عند هذا الدالّ الذي يطغى على الساحة الثقافية العربية، "نص/ Text"، لكشفنا عن أنه كمصطلح يعكس وقوعًا في عالم الصيرورة التي تقطع أية صلة بين الدال والمدلول وتجعل بينهما هذه الهوة التي لا قرار لها. ذلك أن " Text" يعكس انفصالاً عميقًا عن مدلوله كما هو واضح ، فهو لا يدل على شيء محدد ولا على جنس أدبي ولا على الأدب ولا على أية قيمة جمالية. وإذا أخذنا دلالة الكلمة في اللغة الفرنسية، فإن أصلها يعود إلى " النسج" وبالنتيجة فإن الحداثة الأوربية حين استعملت هذا الدال، ضمنته مفهومًا يرتبط بالنسج، وبالتالي يصبح الأدب/ كل مكتوب، عبارة عن عملية نسج أو حتى لعب بالكلمات لا أكثر ولا أقل. من أجل هذا أصبح الدال"Text" ذا مدلول يتضمن اللاجمال والشيئية واللامعنى

وحمل مضمون الرؤية الحداثية ونموذجها المعرفي القائم على المطلقية المادية.

وقد نُقل المصطلح "Text" إلى العربية في غياب مدلوله الأصلي هذا، ووجد المترجمون كلمة "نصّ" العربية فوضعوها مقابلاً له فأخفوا مفهومه الغربي. لكن المفارقة أن " نصّ" العربية تعني " الرفع والاستقصاء والحركة والاستخراج والإبراز والإظهار والإسناد والتوقيف والتعيين، وكل ذلك مجاز من الرفع والظهور، ونصّ القرآن والحديث هو اللفظ الدالّ على معنى لا يحتمل غيره."[19] وبمضايفة هذه المعاني إلى بعضها، تصبح هوية النص العربية عكس ما رؤية الحداثة وما بعدها له، وعكس كل ما يدعيه النصاصون العرب، فهو يعني المعنى المحدد المتعين الذي لا انفصال بين دواله ومدلولاته، ظهورًا وبروزًا وإسنادًا، في الوقت الذي يراد له حداثيًا أن يكون دالًا على اللامعنى!

ومع ذلك لم يكلف أحد من الحداثيين العرب نفسه لاستكشاف هذه الدلالات العربية، وتم تجاهلها لصالح الإخلاص للمفهوم الغربي- نصف المفهوم عربيًا- ولهذا لم يعد مهمًا أن تفهم كمتلق شيئًا منه، وليست مسؤولية "النصّاص" أن يقيم أي نوع من التواصل معك، وبالنتيجة، لم تعد وظيفة الناقد أيضًا أن يُفهمك شيئًا. وبعد هذا اللاأدب واللاشيء واللاجمال واللامعنى واللافهم، إلى أي فقر ستقودنا هذه الحداثة نصف العمياء؟

3 - مفتاح المشروع: "المدلول المجاوز" وبناء النموذج المعرفي البديل:

إن كشف المسيري عن الطبيعة الوحشية للنموذج المعرفي الذي أطلقه سوسير، سيفتح لو أتيحت له الفرصة، مجالاً واسعًا للتأصيل والعودة إلى الذات والتشبث بما تبقّى منها بعد طوفان الحداثة. غير أن المشروع اللغوي الذي نحن بصدده لا يكتفي بالنقد والتحليل، بل يرسم الطريق لبناء نموذج معرفي بديل يعيد للإنسان والمعنى مركزيته وفاعليته، ويبدأ ذلك من إعادة تحليل العلاقة بين الدال والمدلول مرة أخرى.

يبين المسيري أن علاقة الدالّ والمدلول مرتبطة بمفهوم كلي هو" المدلول المجاوز" أصلاً، ويوضح ما يعنيه بذلك بفكرة بسيطة هي " أن لكل شيء مركزًا، وبدون هذا المركز فإننا لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاه. أي ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية، إذ لا بد أن يكون لها مركز. وإن لم يكن لها مركز فإن الكلمات (الدوالّ) ستكون في حالة فوضى كاملة".[20]

هذا المدلول المجاوز يعني باختصار المرجع الكلي والنهائي أو اللوجوس الذي يعلو على الحاضر والمستقبل والإرادة الإنسانية والسبب والنتيجة. ويكون ركيزة لكل الدوالّ، ولا يصل إليه اللعب بها. إن تعاليه هو السبيل الوحيد لإنقاذ اللغة التي لا يمكن أن تصبح أداة للتواصل إلا بوقف هذا اللعب العبثي بالدوال وفصلها عن المدلولات، ثم الخروج من عالم الصيرورة والسيولة.وعندها فقط، أي بالاستناد إلى مبدأ متجاوز ثابت، يمكن تأسيس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية. وكل النظم التي تدور حول مركز ثابت، لا بد أن تتضمن مدلولاً متجاوزًا لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت في المنظومات المادية أو الطبيعية.

هنا تبدأ أولى معالم النموذج المعرفي الذي يريد المسيري تأسيسه كمفكر إسلامي. أي أنه يستحضر جذوره المعرفية ورؤيتها للعالم كمنظومة من المفاهيم والقيم ممثلة بالإسلام للخروج من المأزق الذي قاد إليه المشروع الحداثي وما بعده.

ومؤدى ذلك أن التوحيد الإسلامي قائم على علاقة مميزة بين الدال والمدلول، هي علاقة اتصال وانفصال في آن معًا. أي أن ثمة مسافة بينهما لا تصل حد القطيعة النهائية ومن ثَمَّ السقوط في الصيرورة، ولا إلى التطابق التام فتمس في النهاية، أصلاً في العقيدة الإسلامية وهو التنزيه المطلق لله، ويظهر ذلك بوضوح حين نأتي إلى القرآن بوصفه كلام الله، وتلك قضية ناقشها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة طويلاً،[21] لا أريد الخوض في تفاصيلها الآن، لكن أريد أن أبين أن البحث انتقل من

مجال العقيدة إلى مجال اللغة، ومن هنا نجد عند النحويين وعلماء الأصول المسلمين ملاحظات غاية في العمق والخصوبة فيما يخص التصور الإسلامي للعلاقة بين الدال والمدلول أو ما عرف بقضية اللفظ والمعنى.

ومما يؤسف له أن السجال الرائع الذي أثمر كل هذا الغنى، تم تسطيحه في عصور لاحقة ثم التغطية عليه، وصار المجال الوحيد الذي يتم فيه تناول هذه القضية المهمة مقصورًا على البلاغة والنقد الأدبي، حتى من قبل الباحثين المعاصرين، في حين أن قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى "قضية أبستمولوجية"[22] في أصلها، أي أساس فكري – لغوي بُني عليه نموذج معرفي كامل ذي آليات وثوابت وعتاد من المصطلحات والمفاهيم التي وضعت موضع التطبيق فعليًا.

الأهم من ذلك أن هذه العلاقة تبدو منسجمة مع نفسها سواء على مستوى الكليات أو على مستوى التفاصيل، ويثير المسيري هنا ملحوظة ذكية، تؤكد انسجام الطبيعة التي يصورها الإسلام للعلاقة بين الدال والمدلول، ومضمونها الأبستمولوجي مع الرؤية التوحيدية للإسلام: " ولعل اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء المسيحية أمر عميق الدلالة في هذا المضمار، ويبين أن إشكالية الدال والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ففي المسيحية واليهودية، نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسُّد اللوجوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم، أما في الإسلام، فإن لحظة البدء هي اللحظة التي يعلّم فيها الله آدم الأسماء كلها. فلحظة بدء العالم لحظة إبستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم. ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنسانًا، أي أنه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسد." وعدم التجسد هذا هو بالضبط ما يعبر عن طبيعة العلاقة التي تضفيها الرؤية الإسلامية للعالم، على الدال والمدلول، فهي علاقة انفصال – اتصال، مما يعني مسألتين؛ تأكيد إمكانية اللغة على إحداث التواصل، بمعنى

انطواءها على إمكانية بناء المعرفة، واستنادها إلى مبدأ أو مدلول مجاوز (الله) هو الذي يضمن لهذه المعرفة أن تكون ممكنة. وهذا نقيض ما ذهبت إليه الحداثة وما بعدها حين أثبتت فساد اللغة وعجزها عن إيصال شيء وطرحت الصيرورة كحل وحيد ممكن.

يتضمن هذا الطرح ثلاثة أمور أساسية، الأول هو مواجهة النموذج الغربي بأن بالإمكان استبداله وإقصاءه عن المركز، والثاني تأكيد قدرة العقل المسلم على بناء نموذج معرفي جذري بديل، والثالث توجيه الباحثين واللغويين العرب من جديد إلى تراثهم لا على طريقة " البنيوية عن العرب" أو "السيميولوجيا عند العرب" بل نحو البحث في التراث ونقده وتوظيف جهازه المفهومي لدعم منظومة النموذج المعرفي الهدف بما تحتاج إليه من إمكانات.

هذا، ويضع المسيري أمام هذا النموذج المعرفي المبني على المدلول المتجاوز / الإله، صورة النموذج الذي افتقر إليه، من خلال تأكيده على الوجه الحضاري للانفصال بين الدال والمدلول، ذلك أن تهميش الإله وإقصائه وإحلال بدائل أخرى له كالروح الهيجلي المطلق، أو روح التقدم، أو الحتمية التاريخية...أو حتى الإنسان، هي الأساس الراسخ في بنية الحضارة الغربية الحديثة، غير أن طغيان المنظور المادي أدى في النهاية إلى نوع من الحلولية أو وحدة الوجود المادية الطبيعية، فتم دمج كل من الإله والإنسان في المادة، بمعنى أن الإله فقد ألوهيته والإنسان فقد إنسانيته رغم أنها أكدت في مرحلة ما على مركزيته، وأصبحا دالّين بلا مدلول. وهذه هي النتيجة الطبيعية للحلولية، إذ تؤدي إلى وحدة الوجود ثم "الفناء" والعدم. ولم تسلم اليهودية والكاثوليكية من هذا المصير لأن الدمج بينهما عن طريق اللعب بالدوال، في منظور مارانية ديريدا ومفهومه عن" الختان- اعتراف" يعني أن تفقدا مضمونهما ومدلولهما معًا، أو أن تكتسبا مضمونًا جديدًا ليس لأيٍّ منهما حتمًا.

الآن تصل الفكرة إلى أقصى مداها، فهناك نموذج معرفي قائم على الحلولية

ووحدة الوجود المادية أدى أو سيؤدي بالتأكيد إلى عدمية مطلقة. وثمة وعد بنموذج معرفي توحيدي ممكن، يبدأ من عدم إنكار الانفصال بين الدال والمدلول، لكنه يتيح للإنسان أن يملأ هذا الانفصال بما هو إلهي ليكون المرجع، وبذلك تعود اللغة مرة أخرى على الرغم من كل ما يقال عن قصورها، لتكون أداة لصنع الوعي بقدر ما يصنعها ويبنيها ويعالج قصورها: " فالاجتهاد مستمر، والنسق مفتوح... [و]المعرفة تظل بلا نهاية." وليس ذلك لأن المعرفة مستحيلة، بل لأن " الله أعلم" وهذه العبارة التي نرددها كثيرًا تحمل دعمًا قويًا للنموذج المعرفي التوحيدي، ذلك أنها تنطوي على ما يسميه المسيري" إنسانيتنا المشتركة" التي تدرك الكليات وتعبر عنها لأنها تصدر عن المدلول المجاوز التوحيدي. واللغة قد تسبق الوعي والكلام والتعبير الفردي، لكنها لا تسبق هذه الإنسانية المشتركة.

4 - التحيز المعرفي وعلاقة الدالّ والمدلول:

في هذا المحور من المشروع اللغوي الذي نحن بصدده، يكشف المسيري عن دور مفهوم غاية في الأهمية، وهو مفهوم "التحيز" الذي اجترحه في مرحلة من تطوره الفكري وهو ينمّي نقده للنموذج المعرفي الغربي. والتحيز بإيجاز يعني أن أي مفهوم فلسفي ليس بريئًا ولا موضوعيًا مجردًا مهما تظاهر بذلك. ذلك أنه يحمل بالضرورة منظورًا بعينه، بمعنى أنه جزء من منظومة مفهومية كلية تصدر عن رؤية للعالم بعينها أو تسعى لتأسيسها.

وفي ضوء هذا المفهوم يعيد المسيري قراءة العلاقة بين الدالّ والمدلول مرة أخرى. ففي الوقت الذي كشف عن النتائج الكارثية للاعتباطية التي تحكم هذه العلاقة وكان من نتائجها الانفصال بينهما حد القطيعة، يعود الآن ليؤكد أن هذه العلاقة "أبعد ما تكون عن البساطة" ذلك أن كلاً من طرفيها مركب ومعقد. فالدالّ في ذاته، ليس أمرًا واضحًا محدد المعالم، وإنما هو مثقل بأنواع من المعاني تبدأ من معناه الظاهر ولا

تنتهي بما يكتسبه من معان إضافية سواء من السياق اللغوي أو السياق الواقعي. وكذلك المدلول فهو مثقل باعتبارات عقلية وعاطفية ومادية.

هنا أريد أن أبين أن المسيري يؤكد أيضًا، أن الانفصال بين الدال والمدلول ضروري، إذ لا توجد لغة جبرية صارمة يتصل فيها الدال بمدلوله اتصلاً تامًّا ونهائيًا، لكنه وعلى عكس المنظور الغربي الذي حول هذا الانفصال إلى هوة لا قرار لها، فتحولت اللغة إلى أداة لهدم نفسها، خاصة مع التفكيكيين، يطمح إلى ملء هذا الانفصال بالإنسان وبالإنساني. ومن هنا فهو يرصد مدى تعقيد هذه العملية: "محاولة الربط بين الدال والمدلول ليست سهلة، ولا آلية، ولا حتمية. فهي تمرّ عبر الزمان والمكان الإنسانيين." وهي تبدأ بعقل الإنسان وقلبه وتنتهي بهما. والتعقيد الذي أشرت إليه متأتٍ من أننا أمام فضاء لا أقول أنه جديد، ولكنه مستعاد؛ إن الإنسان هو هذا الفضاء، وهو الفاعل الأول للكون اللغوي الذي يطمح المشروع إلى إعادته إلى المركز مرة أخرى، ويجعله فاعلاً للمعنى حتى لو كان معنًى إمكانيًّا، كبديل جذري مصيري عن اللامعنى الذي قاد إليه الاعتباط.

إن تحول المعنى إلى إمكانية في هذ المنظور، لا يعني الإرجاء- الاختلاف التفكيكي مثلاً، بل هو تكريس لانفتاح الإنسان والمعنى على بعضهما وجوديًّا فينموان معاً. ولتوضيح ذلك يؤكد المسيري أن " العلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدالّ، والبنية التاريخية الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول، علاقة مركبة إلى درجة كبيرة. فالبنية اللغوية بنية سكونية بشكل عام، أما البنية التاريخية أو الاجتماعية فهي بنية متحركة متغيرة."[23]

تعيد هذه التفرقة بين البنيتين، الرؤية السوسيرية للغة كنظام مجرد، إلى البحث مرة أخرى. غير أن البنية التاريخية الاجتماعية للمدلول التي يؤكد المسيري على استنادها إلى مبدأ كلي متجاوز، تخلخل النتيجة التي أدى إليها التأكيد على سكونية اللغة

من خلال النظام، وهي اعتبار اللغة مرجعًا لنفسها. وهو إذ يعترف بأن " الدالّ رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، [و]إن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب"، فإن بإمكاننا أن نستنتج من هذا أن التعامد بين رأسية الدالّ وسكونيته وبين أفقية المدلول وتعاقبيته، هو بتقديري مصدر حركية المعنى والفضاء الإنساني الذي يملأ المسافة بينهما. ومؤدى ذلك أن مرجع المعنى والإنسان سيكون كليًا ومتجاوزًا. هكذا تكتسب عملية التدليل والعني ماهية حركية فاعلة.

وإحدى النتائج التي يصل إليها هذا التعامد أن الجهد اللازم لملء المسافة بين الدال والمدلول جهد إنساني، فلا حتمية في الربط بينهما، وإنما هو اختيار إنساني محض، يسميه المسيري حتمية الاختيار أو الاجتهاد الإنساني، إن مزاوجة الدال بالمدلول اختيار واجتهاد وبالتالي "تحيز".

التحيز حتمي إذن. هذه هي النتيجة. وهو إذ يناقش بذكاء وبصيرة نافذة، عددًا من المفاهيم التي تم استيرادها من الفكر الغربي بمختلف مجالاته المعرفية، وأصبحت جزءًا من خطابنا الفكري، فهو يكشف عن أنها مفاهيم ذات مكونات حضارية محملة بإرث منظوري يندرج في النموذج المعرفي الذي أقامته. وهو هنا لا يلوم الفكر الغربي على تحيزه لذاته ولنموذجه المعرفي. بقدر ما يسعى إلى الكشف عن هذا التحيز، ويرسم الطريق إلى تجاوزه.

وفي هذا السياق أريد التوقف عند مشكلة يثيرها المسيري، لطالما كانت مصدر قلق كبير للمشروع التحديثي العربي وهي مشكلة التعريب، بوصفها تعبيرًا عن نوع العلاقة التي حكمت استجابة العربي لفاعل المعرفة الغربي ومنتجها، وهي علاقة التبعية.

وأبدأ بالقول أنه لا يوجد مجتمع في العالم المعاصر لا يعاني من مشكلة لغوية حتى في أوربا نفسها مثلاً. ونحن نجد أن كثيرًا من الشعوب تواجه مشكلة "تعريبـــ"ها الخاصة وهي تواجه النماذج المعرفية الكاسحة الأنجلوسكسونية التي تتوسع وتفرض

هيمنتها لغويًا باضطراد، ولهذا ثمة "يَبْنَنة" في اليابان و"فَرْنَسة" في فرنسا والشعوب الفرانكوفونية،... وليس آخرها العبرنة في الكيان الصهيوني.

غير أن مشروع التعريب العربي الذي بدأ مبكرًا وواعدًا، وصل إلى أنه صار يعكس أزمة ثقافية عميقة ومتأصلة في الواقع السياسي والاجتماعي العربي، حتى تحول إلى نوع من اليأس يترجمه الانغلاق القطري حاليًا.[24] وبدا أن جهود قرن كامل في هذا المجال قد ذهبت أدراج رياح العولمة والتغريب، وأكثر من ذلك، بدا أن اللغة العربية نفسها صارت أداة لفصل العربي عن عمقه الثقافي والحضاري وعن مشروعه المستقبلي، بحيث صارت النخب العربية تتكلم العاميات القطرية، أو تتكلم الإنجليزية أو الفرنسية، أو تتكلم برطانة هي مزيج منهما ومن العامية. أما أدباء العرب، فهم يكدحون للفوز بنوبل والعالمية رغم أن "نصوصـــهم مليئة بما لم يكن الأطفال ليرتكبوه من الأخطاء الإملائية والنحوية، مبررين ذلك بالانزياح وتثوير اللغة وتحطيم المألوف!

وبالنظر إلى خطورة هذه الأزمة ومصيريتها فقد حاول بعض المفكرين العرب أن يعيد التفكير فيها. وتباينت المواقف منها، فلو أخذنا موقف عبد الله العروي منها مثلاً، لوجدناه يؤشر السبب الرئيس لفشل مشروع التعريب العربي وهو الموقف العاطفي تجاه اللغة، ويرى أن المشكل اللغوي هو مشكل تخلف. ولا يتصور تقدم حضاري يبقى معه المشكل اللغوي قائمًا على الحالة التي نحياها اليوم؛ إما أن يحل وإما أن يهمل نهائيًا.

ومن خلال كشفه عن مظاهر الأزمة اللغوية، يعكس العروي ما اعتدنا عليه من أن وحدة اللغة ستكون مقدمة لوحدة الوجود والمصير السياسي والاستمرارية الثقافية، ذلك أنه يرى أن المشكل اللغوي لن يحل إلا في نطاق قرار وحدوي وسلطة قومية، وهذا ما لن يتحقق إلا عن طريق الإصلاح الشامل.[25]

واضح أن العروي يجذّر مشكلة التعريب في المشكلة السياسية العربية، لكن

المسيري يرى أنها مشكلة معرفية بالدرجة الأولى، أو بكلام أدق؛ مشكلة تبعية معرفية سببها غياب الوعي بالتحيز. ومعنى ذلك أن المثقف العربي والمتخصص والباحث والمفكر يحتاج إلى أرضية صلبة يقف، عليها، ووعي عميق بتحيز النماذج المعرفية الغربية بما فيها مجالات المعرفة والعلوم الإنسانية كالتاريخ والاقتصاد والسياسة والقانون وعلم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة. الوعي بالتحيز سيؤدي حتمًا إلى الاستقلالية، وإلى تجاوز التبعية المعرفية، ثم تجاوز مشكلة التعريب نفسها.

ويضع المسيري في هذا السياق آليات لتجاوز التحيز الغربي هي:[26]

أ - عدم ترجمة الدوالّ أنفسها.

هذه العملية يعدها المسيري القاعدة الأساسية لعلاج الخلل المعرفي الذي سببه غياب الوعي بالتحيز. إن الوقوع في أسر الدالّ كمصطلح سيؤدي بالضرورة إلى الوقع في أسر المدلول كمفهوم ينطوي بالضرورة أيضًا على مكونات حضارية وثقافية معينة، بل أحيانًا على أكاذيب وأوهام وادعاءات منتج النموذج المعرفي.

والاستقلالية المعرفية تبدأ من دراسة المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نسك مصطلحاتنا ونولدها لتصف ما نراه نحن ومن منظورنا نحن. وهنا يدعو المسيري إلى أن نمارس حقنا في التحيز نحن أيضًا.

"الحرف يقتل". تلك حكمة قديمة كان ينبغي تعلم درسها جيدًا. فأحد أسباب فشل المشروع التحديثي العربي أنه خضع للحرفية في النقل والترجمة والاستزراع، والحرفية هي التي أدت إلى التبعية الثقافية والاستلاب الفكري، فقتلت النموذج المعرفي العربي وليدًا.

ب - يدعو المسيري إلى إعادة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية وإعادة بعث دوالّ قديمة ضمرت وطغت عليها مصطلحات نتجت عن الترجمة الحرفية والتبعية المعرفية. قد تبدو هذه دعوة قديمة كالتي أطلقها التعريبيون منذ نهايات القرن التاسع عشر. لكن الجديد فيها أنها هنا ليست مسألة لغوية

ذات دوافع قومية، بل هي أساس مشروع معرفي إبستمولوجي يندرج في إطار رؤية جديدة للعالم وللذات المعرفية.

ج – "محاولة الوصول إلى مصطلح أعم من المصطلح الغربي" في مدلوله. وهو يعد ذلك أهم آليات التغلب على التحيز. ذلك أن المشاركة في صياغة المفاهيم وتوسيعها يؤكد فاعلية الهامش المعرفي الذي هو نحن، ويزيح المصطلح الغربي عن مركزيته ومطلقيته، فيصبح مجرد مثال نسبي خاص أو حالة لظاهرة إنسانية عامة.

د – يرى المسيري أن من المهم للغاية " محاولة تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) لا تكون نقطة ابتدائها من الاسم،" وإنما من الفعل أو المصدر وغيره من المشتقات. وهذه الدعوة تحتاج إلى توضيح نستمده من فقه اللغة العربية. ذلك أن الاسم الجامد يدل على الثبوت سواء أكان اسم ذات أو اسم جنس. بينما الفعل (والمشتقات) تدل على الحركة والتغير. والدلالة الأولى لذلك أن الابتداء من الاسم الجامد ستؤدي إلى الخضوع للدال في ذاته ثم لمفهومه ثم لمبادئ المجال المعرفي الإنساني النظرية وإجراءاته، والانغلاق عليها. أما الابتداء من الفعل فيضمن حرية الحركة في الفهم والإجراء، ثم المرونة والسرعة في تنمية ما يسميه الهيكل المفهومي أو الجهاز المفهومي. وتتضح أهمية دعوة المسيري هذه إذا ما تذكرنا أن الجملة العربية في الأصل جملة فعلية،[27] بينما الجملة الإنجليزية مثلاً اسمية دائمًا. ومن ثم فإن الدلالة القصوى لهذه الدعوة تعني التحيز للغة العربية التي تبدأ من الفعل وبه. إن الرؤية العربية للعالم كما تتجسد في البنية النحوية للغة نفسها رؤية تبدأ من الفعل وتتسع إلى حركية في مفهمة العالم وتنظيمه.

5 – رؤية نقدية: الأفق المعرفي القادم:

ربما يمكن للمرء أن يحكم بأن ميزة المشروع اللغوي للمسيري أنه قابل للنقد، وهذا يعني أنه قابل للإكمال، ويعد بإمكانات خصبة للتطوير والبناء عليه وتوسيعه

كأساس لعملية ستكون شاقة وطويلة بالتأكيد لبناء نموذج معرفي عربي- إسلامي يمتاز بالاستقلالية والأصالة، ويقدم نفسه كبديل حقيقي منافس يحمل منظومة معرفية أخلاقية، تعيد للإنسان إيجابيته. وفيما يلي إجمال لأهم الملاحظات النقدية:

1. عدم استقلالية الجهاز المفهومي للمشروع، فثمة سبعة عشر مصطلحًا رئيسيًّا يحدد المسيري مفاهيمها في ملحق خاص.[28] وأغلب هذه المفاهيم غير مقصور على مشروعه اللغوي بالذات، إذ يؤلف جزءًا من منظومة المصطلحات والمفاهيم التي يبني عليها مشروعه الكبير في نقد النماذج المعرفية المعاصرة. وهذا يعني أن مشروعه اللغوي كان معنيًّا بالكليات دون التفاصيل، مهما بلغت أهمية القضايا التي عالجها. لكن ذلك ربما ما يمنحه القيمة. إن بإمكان البحث اللغوي العربي الآن وقد امتلك مفتاح رؤية نقدية رئيسيًّا، أن يتوجه إلى تعزيز استقلاليته كمجال معرفي له مبادئه وإجراءاته، مما يعني إغناءه بمزيد من المفاهيم، بالتزامن مع انفتاحه على القيمة كعماد لرؤيته المتجددة للعالم.

2. تبدو خطة تنفيذ المشروع معكوسة، ذلك أن المسيري بدأ بقضية المجاز وتظاهراتها المتنوعة ودورها في مفهمة العالم وبناء التصورات، ثم عقب على ذلك بتحليل علاقة الدال والمدلول. ولا شك في أن قضية المجاز هي وجه من وجوه العلاقة بين الدال والمدلول، بمعنى أنه كان على المشروع أن يبدأ من الأولي ويصير إلى الثانوي، أو من الأساسي إلى البنائي أو من المجرد الفلسفي إلى العياني المتجسد في الخطاب. بهذا يصبح المشروع أكثر اتساقًا من الناحية المنهجية. ويبدو أن انطلاق المسيري من الرؤية إلى المنهج، أعني اندراج مشروعه اللغوي ضمن مشروعه الكبير في نقد النماذج المعرفية المعاصرة، هو ما جعله يعكس مسار التنفيذ.

3. يبدو المفهوم المفتاحي للمشروع بما هو منطلق لبناء نموذج معرفي جديد، وهو مفهوم "المدلول المجاوز التوحيدي" بحاجة إلى مزيد من التأصيل والمفهمة واستثماره معرفيًا كمفهوم لغوي، أعني في مجال علم اللغة العربي. وإذا كان المسيري قد اكتفى بملاحظات أولية وأساسية حوله، فإن-بالانتظار عملاً مضنيًا ينفتح على التراث العربي الإسلامي ويعيد مساءلة منظوماته المفهومية من جديد ليؤصل لهذا المفهوم المفتاحي ويشتق منه منظومة مفهومية تدعم علم لغة عربي وتدفعه للفعل.
4. قد يبدو أن مشروع المسيري أحاديًا في نقده للنموذج المعرفي الغربي الذي أنتجته التحولات الفكرية العنيفة وصولاً إلى ما بعد الحداثة. بمعنى أنه يركز على وحشية هذا النموذج وسعيه المستمر إلى تشييء الإنسان. وتفسير ذلك من وجهة نظري، أن المسيري يركّز في رصده المسار والمصير على ما يعدّه النموذج المعرفي الفاعل الذي صنع الواقع المعاصر عالميًا؛ واقع ما بعد الحداثة. ومع أن هذا مبرر على نحو ما، إلا أنه يتجاهل نماذج معرفية إيجابية بدأت مع بينفينيست وياكوبسون في نقدهما لمبدأ الاعتباط السوسيري، وصولاً إلى ليوتار مثلاً، حاولت أن تؤسس نموذجها المعرفي رغم الإقصاء والتهميش من قبل النموذج المعرفي الفاعل، وهي إذن تحتاج إلى نوع من الدعم. ومعنى ذلك أننا إذ نهدف إلى بناء نموذجنا المعرفي المستقل، لا ينبغي أن نبنيه على القطيعة الكاملة والعزلة والرفض، بل على الحوار الناقد والوعي بالمبادئ والأهداف.

ملحوظة ختامية:

الدرس الذي أريد تأكيده من خلال دراستي هذه ، أن البحث في اللغة عندنا لن يكون غاية بذاته بعد الآن، إنه مجرد وسيلة، والغاية التي ينبغي على لغويينا أن يوجهوا بحوثهم بهدي منها، هي بناء النموذج المعرفي الذي يؤسس الإلهي والإنساني الحرّ في اللغوي من جديد.

واقعيًا، لا أظن أن مشروع المسيري سيكتب له النجاح، إذ سيتحول في النهاية إلى مشروع يوتوبي إذا لم يتحول مخاطَبه وهو العربي- المسلم، من متلقٍ ملقَّن سلبي، ومسوّق فخور للنموذج المعرفي الغربي إلى ناقد للمعرفة ثم إلى منتج لها. إن إنتاج المعرفة شرط إنتاج اللغة التي يدعو إليها المسيري. ووحده منتج المعرفة هو الذي يحق له الكلام ويُسمع في بابل اليوم. إنه درس الحرّ الذي رأى؛ المسلم الذي رأى نفسه والعالم والمستقبل حريةً، لن تتكلمها إلا لغة حرة.

الهوامش

(1) يمكن أن نستثني من ذلك مشروع د. تمام حسان على سبيل المثال، في تطوير البحث اللغوي العرب المعاصر عبر مسارين متآنيين؛ التحديث العلمي والتأصيل المبني على منجزات علماء الأصول والكلام واللغويين القدامى، غير أن هذا المشروع انسحب إلى الظل حين طغى عليه تسويقيًا على الأقل، تيار التحديث المصطنع، ولم يكن له تأثير يذكر إلا في بعض الدوائر البحثية الأكاديمية الضيقة.

(2) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006: 130. (الطبعة الأولى من الكتاب صدرت عام 2002). وهنا أنبه إلى أن كل اقتباس منه سيكون بلون غامق بين علامتي الاقتباس " ".

(3) ينظر: علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، سلسلة كتاب آفاق عربية 3، بغداد، 1985: 91.

(4) المصدر نفسه: 91.

(5) فرناند دي سوسير ، أصول اللسانيات الحديثة، جوناثان كلر، ترجمة: د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة (2000):153

(6) علم اللغة العام، فردينان دي سوسير: 139.

(7) فرناند دي سوسير، أصول اللسانيات الحديثة، جوناثان كلر: 90.

(8) البنيوية وعلم الإشارة، ترنس هوكز، ترجمة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986: 18.

(9) اللغة والمجاز: 132- 133.

(10) المصدر نفسه: 137.

(11) علم الدلالة، ف. ر. بالمر، ترجمة مجيد الماشطة، منشورات الجامعة المستنصرية، بغداد، 1981: 11.

(12) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة د. عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987: 32- 33.

(13) اللغة والمجاز: 140.

(14) اللغة والمجاز: 146، وينظر ما بعدها لتحليل مفصل.

(15) هنا لنتذكر أن أن مؤتمرات دولية تعقد هنا وهناك تؤكد على توسيع نفوذ مفهوم الأسرة- الصيرورة عالميًا، ومعنى ذلك أن الحداثة ذات بعد سياسي أيضًا. ومثال على ذلك مؤتمر السكان العالمي الذي عقد في بلد عربي، وكان من توصياته إلغاء سلطة الأبوين على الأولاد واحترام حرية الأولاد الجنسية حالما يبلغون سن المراهقة... إلخ. مما يعني غياب المسؤولية التربوية والأخلاقية وبالتالي تفكك الأسرة واختفاءها.

(16) من ذلك مثلاً بحوث أكاديمية عربية درست في بريطانيا، وأحدها يثبت أن 40% من بنات بلدها يمارسن السحاق.

(17) ينظر: الرؤى المقنّعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، كمال أبو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986: 26. وهذه البنيوية الخاصة التي تجاوزت بنيوية البنيويين أنفسهم، توصلت إلى النتيجة التالية: أن هناك قصائد جاهلية وحيدة الشريحة (الموضوع) وهناك قصائد أخرى متعددة الشرائح (الموضوعات)! هذا مجمل نتائج التحليلات والرسوم والأشكال التوضيحية التي ملأت صفحات الدراسة. ومن الحق أن نقول أن هذا البنيوي العربي يبين أن السبب في تجاوزه بنيوية البنيويين الغربيين أنفسهم أنه يريد تأسيس بنيوية "إنسانية". وفي ذلك مفارقة معرفية ضخمة يستحيل معها التوفيق بين هذه الصفة وموصوفها، إلا إذا كان المبرر هو سوء فهم تام للبنيوية.

(18) أورد هنا أمثلة واقعية تعكس مقدار ما أحدثه سوء فهم البنيوية والحداثة في تخريب الأدب العربي المعاصر، الأول هو شاعر عراقي "حداثي" مهم وله عدة مجموعات شعرية،كان يرد على من يقول له أن شعرك لا يفهم، بالقول: "اذهب واقرأ رولان بارت أولاً". أو" يقول بارت

كذا"، وكان أحيانًا يخترع عبارات من عنده وينسبها لبارت أو لغيره، بل كان يخترع أسماء لفلاسفة ونقاد غربيين من عنده أيضًا. ونتيجة لهذا الاضطهاد الثقافي الذي كان يمارسه، أصبح مرجعًا للحداثة، وترأس اتحاد الأدباء الفرعي في مدينته، وصار له أتباع ومريدون يقضون الوقت في المقهى يناقشون الحداثة وقضاياها، وما زالوا يفعلون ذلك مع أنهم يرون مدرعات الغزاة وعرباتهم في الخارج تقطع الطريق، وتحوم فوق رؤوسهم طائرات الاحتلال الأمريكي دون أن يشعروا بأن المشهد الذي أمامهم ينطوي على مفارقة مفادها أن الاحتلال هو أحد نتائج النموذج المعرفي الذي أسسته هذه الحداثة التي يجادلون فيها! المثال الثاني شاعر شاب أراد أن يلحق بركب الحداثة، فجاء إلى ناقد "حداثي" ليفهم منه " هذه البنيوية التي صدعت رؤوسنا"، وفي اليوم التالي أعلن في أحد المقاهي أنه كتب بالأمس قصيدة "بنيوية"! وكانت عبارة عن هراء من الطباقات من قبيل "صباح المساء من أمس غد". وظل الشاعر لسنوات يعلن أنه رائد القصيدة البنيوية في الأدب العربي! مثال آخر التقيت في اتحاد الأدباء العرب في دمشق بناقد حداثي هو الآخر، ودار الحديث حول الشعراء العرب الذين يفوزون بجوائز عالمية "إحداها أمريكية واسمها جائزة حرية التعبير تحديدًا"، وحين قلت له أن دواوين كثير من حداثيينا مليئة بالأخطاء النحوية والإملائية، نظر إلي من فوق جدًا، وقال بنفاذ صبر: متى نتخلص من هذه الكلاسيكية الرثّة؟ الحداثة تعني تجاوز كل مألوف. ثم عقّب: "ببساطة وبدون تواضع، نحن أكبر من اللغة العربية وقواعدها". وأخيرًا، شاعرة عربية معروفة الآن وتحضر المهرجانات الشعرية في العواصم العربية وتنظّر للحداثة، حاولتُ لأكثر من شهر تعليمها علم العَروض، وفشلتُ لافتقارها التام لأي حس بموسيقى اللغة، ولضعفها الشديد في الإملاء، فقررت التخلي عن الفكرة لتكتب "نصوصًا" حداثية. وفي لقاء لاحق سألتها كيف تكتبين هذه النصوص، أجابت: "سرّ بيننا..بسيطة، أنا ألعب بالكلمات. أربط بين كلمتين لا علاقة بينهما أولاً مثل سماء وقنينة، وهكذا، ثم أربط بينْ الأزواج في جمل حتى يكتمل النص. هكذا علموني (تقصد من تلتقي بهم من شعراء الحداثة)، يعني لا عُروض (كذا) ولا هم يحزنون". وهذا بالضبط ما كان يفعله أبو العبر الهاشمي الشاعر العباسي الذي من المفروض أن يكون الرائد الحقيقي للحداثة العربية، حين كان يجلس على جسر الرصافة، ويدوّن ما يسمعه من العابرين من عبارات ثم يشق الصحيفة طوليًا ويعيد لصقها بالعكس، فتظهر له عبارات " حداثية" يذيعها على المتأدبين.

إن هذه الأمثلة ربما تكون سببا جديًا لمشروع شامل يحاكم الإمبراطور الحداثي العربي أدبا ونقدا، ويعريه من ملابسه الزائفة، ويكمل الجهد الجريء لعبد العزيز حمودة مثلاً قبل أن ينسى.

(19) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، د. ت.: 4/ 439- 440.

(20) اللغة والمجاز: 131.

(21) لعل هذه القضية التي عرفت بخلق القرآن، من أكثر القضايا خلافية بين المعتزلة والأشاعرة. وهي في جوهرها بحث في علاقة الدال (القرآن كلام الله) بالمدلول (الله)، وان اتخذت بعدًا كليًا عقائديًا. والمسيري نفسه يعرض لها بإيجاز في المصدر نفسه: 133- 134.

(22) ينظر: بنية العقل الغربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط 5، 1996: 41 وما بعدها.

(23) اللغة والمجاز: 194.

(24) لعل أبرز مظاهر هذا اليأس من المشروع القومي العربي أن الخطاب القطري بدأ يتحدث عن السعوَدة والعَمْننة والقطرنة والبحرنة والتمصير واللبننة والأردنة واليمننة والتونسة.. إلخ وهي وإن كانت نداءات ذات مضامين سياسية واقتصادية، إلا أنني أعدها مقدمة للانغلاق المعرفي والثقافي.

(25) ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي ، بيروت- الدار البيضاء، ط4، 1997: 209 ومابعدها.

(26) اللغة والمجاز: 212- 216.

(27) يذهب النحويون وفقهاء اللغة العربية أن الجملة العربية ثلاثة أنواع: الجملة الفعلية والجملة الاسمية والجملة الشرطية، وبعضهم يلحق نوعًا رابعًا هو الجملة الظرفية. ومع أن الموضوع كان مثار جدل طويل بين نحاة مدرستي الكوفة والبصرة حول أيهما الأصل: الفعل أم الاسم، إلا أن النتيجة كانت الميل إلى أن الفعل هو الأصل ومن ثم فإن الجملة الفعلية هي الأصل في العربية.

(28) اللغة والمجاز: 218- 235.

..هؤلاء

قصيدة إلى الدكتور المسيرى

محمد هشام

لن تكون وحيداً..
هناك الذين رأو بين كفيكَ
ما ينبغي أن يُرى
والذين اشتَهَوا فى ضواحي نشيدِكَ
غير الذى يُشتهى.

هؤلاء..
يعودون من آخر التُّرهاتِ إلى أول الرُّوحِ
لا يتبعون الخُطى نفسَها، ربما
لا يمرُّون عبرَ دروبكَ أبداً،
ولا يصلون إلى المنتهى، ربما
لا يرونَ تماماً، ولكنهم
يَنْشُدون المسافة بين السؤالِ وظلِّ السؤالِ
ويبتسمونَ إليك.

صائد الذئاب المتلونة:

قراءة غير موضوعية لرحلة "*المصيرى*" الفكرية

كرمة سامى(*)

"رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدى

وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين." [النمل: 19]

"ابن آدم.. فى مركز العالم فلتقف ثابتا، لا تتزحزح، فقد استخلفك الله فى الأرض".

(المسيرى "أغنية الوصول والوصل والوصال" أغانى الخبرة 62)

العبد/ الراعى الصالح:

"لما استعمل عمر بن عبدالعزيز على الناس قال رعاة الشاء من هذا العبد الصالح الذى قام على الناس قيل لهم وما أعلمكم بذلك قالوا إنه إذا ولى على الناس خليفة عدل كفت الذئاب والأسد عن شياهنا" (الدميرى 363)

وعندما لقى عمر بن عبدالعزيز ربه مغدورا بعد أن 'امتدت' خلافته سنتين وخمسة أشهر من العدل والمسئولية، قال الرعاة: "عرض الذئب لشاة فقلنا ما نرى الرجل الصالح إلا قد مات فنظرنا فإذا عمر بن عبدالعزيز قد مات تلك الليلة" (الدميرى 363). العود الصلب فى الأمة من حكامها ومفكريها هو القادر على حماية الشاء من الذئاب وهو القادر على اغاثة الأمة بكشف الغمة. يحكى تقى الدين أحمد بن على المقريزى (1356-1442) أن فى أيام مولانا المستنصر كان العوام بين ميت أو مشتهى الموت، عانت مصر من الغلاء والبلاء والوباء وقلة الماء وغباوة أهل الولاء، "فبيع الكلب ليؤكل بخمسة دنانير" (المقريزى 55). كان أهل العلم وأهل الحاجة من بين الذين يتكففون الناس (المقريزى 120)، وتنوع الجمع بين جاهل ومفسد وظالم وباغ (المقريزى81). ضعفت السلطنة واختلت أحوال الأمة (المقريزى54)، وبين كثرة المغارم وتنوع المظالم (المقريزى82) فسدت

(*) أستاذ ورئيس قسم اللغة الإنجليزية كلية الألسن، جامعة عين شمس.

الذمم وضاعت الحقوق وخلت البيوت وتشتت الأمة "فهذا هو سبب زوال النعم التى كانت بمصر، وتلاشى الأحوال بها، وذهاب الرفه، وظهور الحاجة والمسكنة على الجمهور" (المقريزى 138). وفى نهاية الأمر فإن أشد البلا الذى يصيب الأمة ليس فى الغلاء وإنما "سوء التدبير من الحكام، ليذهب الله غناء الخلق ويبتليهم بالقلة والذلة، جزاء بما كسبت أيديهم وليذيقهم بعض الذى عملوا ولعلهم يرعون." (المقريزى 139).

لا سبيل إذا لتغيير مصير الأمة إلا بالصالح من أبنائها الذى " أزال الله الطمع عن قلبه وهداه إلى اغاثة العباد وعمارة البلاد" (المقريزى 139). عندئذ يتقدم الصالح من أهل العلم والفكر فى مصر لانقاذها من كافة صنوف البلاء وإدارة دفة البلاد إلى شطآن الرخاء والأمان. تلك هى 'الكتابة البوصلة' التى ترشد ولا تضلل. هناك من يشعر بالمسئولية عن نفسه فقط أو عن أسرته "وهناك آخر لا يقف احساسه بالمسئولية عند حدود بيته. بل يتعداه إلى الفئة التى ينتمى إليها، أو إلى وطنه بأكمله، هذا النوع الذى يتكون منه وقود الثورات، أو سكان السجون، أو الباحثون عن المعرفة!" (بهاءالدين 334) أما الكاتب المصيرى فهو من"الذين يشمل احساسهم بالمسئولية هذا العالم بأسره، والجنس البشرى كله. وهذا النوع عادة من واسعى الثقافة، الذين يرون بين أنحاء هذا العالم الواسع روابط ووشائج لا يراها الآخرون، فترينهم يحزنون لقنبلة تلقى فى آسيا، أو لشنقة تقام فى كينيا. ويشعرون بأنهم مسئولون ويحاولون القيام بدور يتلاءم مع قدراتهم ومدى احساسهم بالمسئولية.." (بهاءالدين 334) يتخطى هذا الكاتب الصالح حاجز الذات الواهى ليرينا العروة الوثقى بين مصير الأمة والفرد. ومن ثم يؤكد لنا بعمله أن جوهر العظمة الانسانية هو الشعور بالمسئولية (بهاءالدين 333).

عندما نتأمل سعى د. عبدالوهاب المسيرى الثقافى نرى بوضوح مقاومته لأى محاولات لتمييع هويته. فهو واضح السعى غير قابل للتغريب والتأمرك والتفرنس والتبرطن والتأسرل وضوح تجسيده العملى لمضمون الآية الكريمة (النمل: 19)، إذ يعمل الدكتور المسيرى بما يعلم فيزيده الله علما بما لا يعلم. فى مسعى الدكتور المسيرى ثبات على المبدأ وتنوع فى الأساليب، وابتعاد عن المعارك

الصغيرة التى تستنزف طاقة الانسان العصبية (المسيرى رحلتى الفكرية 150) والمتاهات التى تعطله عن مشروعه الفكرى (المسيرى رحلتى الفكرية 151). فهو يكتب فى السياسة والاجتماع والنقد الأدبى وينظم الشعر ويروى الحكايا للأطفال وقد أخذ على عاتقه أن يكون أحد معلمى الأمة مخاطبا كل فئاتها، قد يكمن سر عالم عبدالوهاب المسيرى الثرى فى "أغنية الوصول والوصل والوصال" عندما يحلم بالرسول (ص) يوصيه: "ابن آدم.. فى مركز العالم فلتقف ثابتا، لا تتزحزح، فقد استخلفك الله فى الأرض". (62) وهو ما ردده مرارا مؤكدا ثباته على المبدأ فى النظرية والتطبيق وفى كتاباته الإبداعية والفكرية: "ليستعيد الانسان مركزه بدلا من أن يتحول إلى سلعة استعمالية تعمل على تدمير البيئة بدلا من محاربة التلوث البيئى." (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) أى أن المسيرى يرى أن مصير الفرد يتجسد فى عمله بما يليق به كخليفة الله فى الأرض الذى يصون الأمانة والعهد. هكذا نرى مبدأ المسيرى الرئيس أن يقف ثابتا فقد حمّله الله أمانة وعليه أن يؤديها لكى يشكر نعمته التى أنعمها عليه ويعمل صالحا يرضاه.

لا يختلف فكر المسيرى فى سيرته الشعرية عن فكره فى رحلته الفكرية فى البذور والجذور والثمار: "ترابطت الأفكار (الثمر) بجذورها (حياتى الثقافية بأسرها) وببذورها (تكوينى فى دمنهور)، بحيث وجدت أنها تشمل كل حياتى الفكرية." (المسيرى رحلتى الفكرية 5) فهو دائما يؤكد فعلا لا قولا أنه حالة من الحالات المتفردة فى عالم الأكاديميا بالوطن العربى، يرصد من خلال كتاباته تحولاته وتحولات جيله والأمة العربية بأسرها. ترى فى نموذجه وجها آخر للعلم يزيدك قربى من المعرفة لا نفورا منها. فهو مفكر، باحث، صياد، أستاذ، تلميذ، محب للحياة وللتجربة الإنسانية، يترجم هذا الحب فى صيغة تواصله مع الشباب والأجيال الجديدة الذين يدهشهم بحماسه للمعرفة. ولأنه فى صميم تكوينه الثقافى يرى الفكر والمعرفة قضية حياتية وحتمية فهو محاضر ودود، عملى، خفيف الظل، موسوعى المعرفة، منحه الله منحة كاريزمية لا تخطئها عين، فهو يتمتع بحضور قوى، ويؤمن بدوره المتفاعل مع المجتمع، مواطن مثالى يرفض التهميش، لأن فى تهميشه تهميشا لمعرفته وفكره اللذين هما أثمن ما يمكن أن يقدمه للشباب فى

الوطن العربى فى هذا الزمان. يأبى أن يلوح المسيرى فى وجه جمهوره - وهم كثر- بشهادات علمية أو جوائز أو أى تقدير ناله، لكنه "يأخذها من قصيرها" ويجعل بابه لمستمعه هو 'العلم اللذيذ' الذى تقبل عليه ولا تنفر منه فتجدك بعد أن كنت من الحضور أصبحت من المريدين، ولم لا وهو الذى كرس حياته لتعلم العلم وتعليمه.

د. المسيرى 'جراح ثقافى' محنك لا يستنكف أن يعمل مبضعه فى أى جسد ينهض نموذجا وبالتالى فهو يراه قابلا للتدخل الجراحى. وهو لا يقترب من هذا الجسد -المنتج الحضارى- بدافع المزاح أو التعالى بل يحلله بجدية واضحة لا يمنع عمقها الأكاديمى أن تتخللها خفة ظل مصرية صميمة، ويشترك معه فى خصائص هذا الدور الذى يلعبه الآن ومنذ سنوات مفكر غربى ينتمى مثله لروح ثقافة البحر الأبيض المتوسط لكنه يمثل العالم الغربى وهو المؤلف والناقد الأكاديمى الإيطالى أومبرتو إكو الذى يرى - هو أيضا- كل منتج حضارى مادة قيمة قابلة للتحليل والتمحيص، لذلك مثلما يتعرض المسيرى للأفلام والفيديو كليب والعادات الغذائية والاجتماعية يكتب إكو عن كل المظاهر الثقافية فى عالمه بما فيها من النماذج الأصلية والبناء السردى والربرتوار الثقافى والأطر التناصية فى مغامرات جيمس بوند وقصص سوبرمان ابن كوكب كريبتون وباتمان وروايات يوجين سو الشعبية وكذلك الأفلام الناجحة. (إكو دور القارىء).

وهما بذلك -المسيرى وإكو- ناقدان متوازيان، ظهرا تقريبا فى نفس الفترة الزمنية ووهبا علمهما لحضارتيهما فى نصفى الكرة الأرضية. وبتحليل مسيرتيهما نجد التوافق بين مشروعى المسيرى وإكو مدهشا. بدأ المفكران بداية أكاديمية ثم عملا على تغيير مفهوم الأستاذ الجامعى فى مجتمعيهما، خرجا من أسطورة البرج العاجى الذى يعتزل فيه العالِم العالَم متوهما أن وقار العلم وجلاله فى انفصاله عن المجتمع وتعاليه عما يمثله لا محاولته معالجته، ورصدا - المفكران- بدراساتهما العناصر الفاعلة المشتركة بين ثقافة النخبة وثقافة العامة high culture/pop culture ومن ثم اتجها للدراسات الحضارية بفروعها الأدبية والنقدية والاجتماعية والشعبية وغيرها، بل واتجها إلى الكتابة للأطفال (رواد الفضاء الثلاثة - إكو/ ونور والذئب الشهير بالمكار-المسيرى) والكتابة الإبداعية

(اسم الوردة – إكو/ وأغانى الخبرة والحيرة والبراءة-المسيرى)، والنقـد الفنـى (كازابلانكا- إكو/ ويسوع المسيح سوبر ستار-المسيرى)، وأخيرا نشهد لهما بريادتهما فى كتابة دراسات تهدف إلى وحدة الحوار الثقافى العالمى وترسيخ احترام فكر الآخر قبل هرولة الكتاب فيما بعد الحادى عشر من سبتمبر إلى ما يطلق عليه حوار الحضارات وصدامها والعولمة وغيرها من الصرعات الفكرية الزائفة. [1]

رحلتى الفكرية موسوعة أخرى من موسوعات عبدالوهاب المسيرى، تؤرخ لسيرة فن الحياة وجماليات الأخلاق مع شرح تنكيتى/تبكيتى لكيفية حدوث ما حدث وليس لماذا حدث. فى هذا النص الذى يمثل خلاصة فكر المسيرى ومشروعه الحضارى نلمح ابتعاد المفكر عن السرد النمطى واستبداله بالخطى نصا تشعبيا: "ولا أدرى هل هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية «نوع أدبى جديد» أو«نوع أدبى قديم» أو«نوع أدبى قديم/جديد» أو«خليط من أنواع أدبية وغير أدبية»." (المسيرى رحلتى الفكرية 12) ومن ثم فبدلا من الغوص فى النص text يعمد الكاتب بمكر ظريف إلى الغوص فى علاقات التناص intertext ويترك الخطية الأحادية linearity مفضلا عليها التشعب النصى hypertext الذى رآه مناسبا كقالب فنى لسيرة المواطن المصرى. وهكذا فإن المسيرى يعتمد على منطقية السرد التى تفرض قانونا خاصا يحكم العمل، وبالتحديد يترك العمل على سجيته وفطرته البريئة وكأنه تطبيق لعملية انتقال بندولية لا تتقيد بإطار زمنى أو مكانى أو تاريخى. فى هذه الرحلة ثمة خصوصية متفردة لمنجز المواطن العربى بما به من معايشة لتجارب، وطرح أسئلة، وادراك لأفراح وأتراح، واستيعاب لدروس ومفاهيم، وتفاعل مع تجارب، واستقرار فى المقام فى نهاية المطاف. (المسيرى رحلتى الفكرية 7).

يقدم المسيرى قصة تطور فكره ووعيه وليست قصة حياته. وفى الحرص على سرد تاريخ وعيه الانسانى وليس تاريخ حياته كانسان نستشف نوعا أدبيا جديدا يحمل على عاتقه سيرة الانسان فى المكان والزمان متجاوزا الفردية ليكتب ملامح شخصية مصر و"ماذا حدث للمصريين" من خلال فسيفساء حضارية ملونة عن الأغراض البشرية ومن بينها: الشطارة فى فن العمارة، والصفاء فى براعم

المشمش البيضاء، والتدبير فى حكمة التدوير، وغفل العباد فى هدايا أعياد الميلاد، والأتراح فى الأفراح، وحكم الأنساب فى مسألة الألعاب، ولغة العافية فــى قــديم النكتة والقافية، والعبور فى إشارات المرور، وفن المداومة فى عــشق المــساومة، والثبات فى حرب الفرد ضد المؤسسات، والعرض فى الرضا بالموت والمــرض، والتنمر فى هجمات سبتمبر، والموقف الأليم فى أحوال التعليم.

تحكم العمل وحدة فنية أحمدية البساط وتحول بندولى بين العــام والخــاص: "ومن هنا نجد أن الرحلة لا تتسم بما يسمى «الوحدة العضوية» (أى أن تكون فــى تماسك الكائن الحى وتلاحم أعضائه)، فوحدتها وحدة فضفاضة تسمح بالانتقال من الذات إلى الموضوع، ومن الخاص إلى العام، ومن الفردى إلى الاجتماعى، ومــن الحدث الشخصى إلى الدلالة العامة، ومن الماضــى إلــى الحاضــر، وبــالعكس!" (المسيرى رحلتي الفكرية 8) وبالتالى فإن العمل يتناسب مع فكر وشخصية مؤلفــه وأهدافه: مثقف عربى يهبنا خريطة معرفية لنماذج إدراكية وتحليلية رئيسة للمضى قدما دون المشى القهقرى. هى دعوة للمفكرين العرب لصيد الذئاب وتقديم خبراتهم للأجيال القادمة "ليضعوا خبرتهم تحت تصرف الأجيال الجديدة. ومما يجعل المسألة أكثر إلحاحا تعاظم الفجوة بين الأجيال مما يــؤدى إلــى عــدم تــوارث الحكمــة والمعرفة، وأخشى ما أخشاه أن تبدأ الأجيال القادمة من نقطة الصفر." (المــسيرى رحلتي الفكرية 12)

قارىء عبدالوهاب المسيرى شخصية هامة جدا وذات حيثية خاصة عنــدما يختصه المفكر بالعديد من الملاحظات الإضافية فى شكل معلومات مطبوعة بــين قوسين فى رحلته الفكرية. وعندما نحدد 'مجتمع قراء' عبدالوهاب المسيرى فنحن لا نعنى وادى النيل وإنما نضاعف من قطر دائرتــه المعرفيــة ليــشمل الــشباب المتعطش للمعرفة من المحيط إلى الخليج. نستشف من فكر د. المــسيرى أنــه لا يعيش اللحظة كمواطن عادى بل هو محلل لسياق نــسيجه تتــابع اللحظــات فــى العالمين العربى والغربى، فهو قارىء جيد للتاريخ، يحاول أن يفك شفرة التــراث ليربطه بأوجه الحياة المختلفة. لذلك تستند تجربته المعرفية إلــى ثــلاث خطــوات متتالية: التأمل والتفاعل والإنتماء.

وهو عندما ينتقل بنا من معلومة إلى طرفة ومن رأى إلى سرد، نتجول معه ونطوف مسلمين له القياد فى أتون يجمع بين التعليم والترفيه المحببين يتجاوز حدود المحاضرة وينطوى على عملية فكرية دقيقة ومنظمة وليست مجرد رحلة خيالية لا هدف من ورائها سوى الترفيه. وبالتالى فالانصات إلى فكر د. المسيرى فى أى من محاضراته أو ندواته أو جلساته الخاصة يدرب المستمع على آلية الرصد والترتيب والتحليل والتفسير مما يحفزه (المتلقى) إلى إعمال عقله والمشاركة الإيجابية فى المحاضرة التى تتحول بدورها إلى حوار مثمر بين الأستاذ وتلاميذه تسقط فيه الحواجز ليصبح حوارا بين الأب وأبنائه وبناته. بصبر ودأب وتواضع يخصص الدكتور المسيرى الساعات الثمينة للرد على أسئلة الشباب لأنه ببساطة يعمل فى مجال الاستثمار الفكرى الذى يستثمر فيه رصيده المعرفى فى الرهان على الشباب العربى وعلى المستقبل. لذلك يحرص د. المسيرى على التواصل بمفهومه العام فلا يبخل على المواطن العربى بإطلالاته الفكرية الثرية فى الندوات واللقاءات الصحفية والمحاضرات والمؤلفات والمقالات، من خلال منابر متعددة من كتب وصحف ومجلات عربية ومصرية وقنوات فضائية وشبكة الانترنت وحتى صالون منزله ليجعل علمه وفكره متاحين للشباب على اختلاف توجهاتهم. ومن ثم فإن الدور المنوط به د. عبدالوهاب المسيرى فى عالم الفكر والثقافة والتنمية البشرية هو امتداد لدور مصر الريادى تراثا وتاريخا وجغرافية كـ "راع صالح" فى العالم العربى والإسلامى والأفريقى.

العمل الصالح:

"أن نغلق أبواب المدينة الطيبة/حتى لا تدخلها جيوش الغزاة،" (المسيرى "اللحظة الأخيرة" أغانى الخبرة 125)

يعرف صاحب الهمة من "توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره." (الحفنى 252) إذا دخل النور فى القلب "طلب الباقى وترك الفانى" (الحفنى 253) ولم يتعلق قلبه إلا بالحق. يهدف د. عبدالوهاب المسيرى من هذه الرحلة – السيرة غير الذاتية غير الموضوعية- إلى

تكريم الانسان – الذى يؤمن به– وتحليل مظاهر تفرده، وهو أيضا حريص على أن يعرض للقارىء أدواته التحليلية التى تساعده على اصطياد هؤلاء الذئاب الملونة المتحولة. عبر سرد غير نمطى يؤرخ د. عبدالوهاب المسيرى لتحولاته وتطوراته من الفردى إلى الجماعى ومن الخاص إلى العام. تتميز رحلة عبد الوهاب المسيرى الفكرية بأنها ليست رحلة بسيطة فى تركيبها تبدأ بركوبه السفينة من ميناء الأسكندرية وتنتهى بجلوسه أمام مشربيته الحديثة التى قام بتصميمها فى منزله بمصر الجديدة، بل هى عرض شامل لمشروعه المعرفى المتكامل تشكل مجموعات من الدوائر المتلاحقة حول الأحداث التى لا يهم فيها "ماذا" حدث بقدر ما يهم "كيف" حدث وكيف يوظفه عبدالوهاب المسيرى فى مشروعه المعرفى ليمكنه من الخروج من "غابة داروينية ملأى بالذئاب التى تلبس ثياب القط والفأر، فهما فى حالة صراع دائم لا ينتهى، يبدأ ببداية الكارتون ولا ينتهى بنهايته. وعالمهما عالم خال تماما من القيم، فنحن نحب الفأر ونكره القط لا لأنهما يمثلان الخير والشر، بل لأن الفأر ذكى ولذيذ، أما القط فغبى وثقيل الظل، أى أن القيم التى تسود العمل، والتى يطلب منا أن نستخدمها للحكم عليه، هى قيم نسبية نفسية، وظيفة براجماتية." (المسيرى رحلتى الفكرية 441)

بداية يرفض المسيرى نظرية المؤامرة، لكنه يحذرنا مما رآه بوضوح وهو انفصال العالم العربى وتبعثره: "العالم الآن عبارة عن تكتلات اقتصادية وإذا لم نكن كذلك فسوف نصبح كالأيتام على مأدبة اللئام ونؤكل تماما" (المسيرى "كنت ماركسيا" 61). وهل يأكل الذئب إلا القاصية من الشياة؟[2] لذلك يحرص على تفسير النموذج المادى النفعى ويقارنه بالنموذج الروحانى العاطفى، باستعراضه لنمط سيرة الانسان فى الزمان والمكان من خلال وقفات انتقائية لعلاقاته بالمكان من/إلى دمنهور، مصرالجديدة، الاسكندرية، والولايات المتحدة. ويؤكد فى مجال آخر رفضه لعَرَض عربى شائع ومزمن: "إن عقلية المؤامرة مريحة جدا ولذيذة لأنها تفسر كل شىء بطروحات غير عقلية. أى تكون مثل الأفيون تعطى الانسان وهم المعرفة ووهم التفكير. فهو غير قادر بالمرة على التعامل مع الواقع لأنه يطرح تصورات لا علاقة لها بالواقع." (المسيرى "حوار" 14) من هنا لابد أن تتضح رؤيتنا

ونحدد موقفنا: هل نحن قطيع أم أمة؟! وكيف ينجو القطيع من الذئاب اللئام؟!

مشروع عبدالوهاب المسيرى نتاج لفكر عربى مسلم قوامه حداثة إيمانية انسانية تحرر الانسان من الآلة وتفعل الروح:

> "مثل هذا المشروع لا يمكن لفرد واحد أن ينجزه. وقد حاولت تركيب المشروع البديل قدر جهدى، ولكنه يتطلب تكاتفا جماعيا. وأؤكد أن هذه الحداثة البديلة التى أدعو إليها ليس هدفها التصادم والقطيعة، ولكنها ذات طابع انسانى يسعى إلى تحقيق الامكانات الانسانية. من هنا أدعو لمراجعة مفهوم التقدم على النسق الغربى وتغيير تصوراتنا عنه. فالتقدم ليس ماديا خاضعا لمؤشرات دخل الفرد والدخل القومى فقط، ولكن تحقيق التوازن الانسانى بشكل أساس، وهو ما عبرت عنه مفاهيم كالتنمية المستدامة التى تراعى حقوق وثروات الأجيال القادمة مثلا. (المسيرى "مشروعى البديل" 3)

من أجل الأجيال القادمة لابد أن يكون الهدف هو أن نحاول الحفاظ على الغابة والقرية والقرد والموز والفرد والجمع والحملان وحتى الذئاب، سيمفونية تنوع بيئى وتنمية مستدامة فى تواز مع الاعتراف بحق تقرير مصير الفرد فى المنطقة العربية وعلى المستوى العالمى. لأن الانسان "كفرد ليس هو البداية والنهاية، وإنما هو امتداد للماضى فى الحاضر، ومن ثم فى المستقبل." (المسيرى رحلتى الفكرية 16) لذلك فالهدف هو تطوير النموذج الانسانى من خلال التطبيق على الذات وبالتالى فإن سيرة الرحلة هى سيرة مصير مواطن عربى متميز ومتفاعل مع مجتمعه وعصره:"إن مهمتنا فى مصر والعالم العربى تطوير نموذج انسانى يواجه العربدة الأمريكية" (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10). وفى المقابل يحذرنا المسيرى من أن نواجه مصير الانسان الغربى الذى "تحول إلى مادة استعمالية"(المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) فها نحن الآن "الشيطان أخذنا ونشرب كوكاكولا.." (المسيرى "حوار" 15) رغم أن "العاقل لا يستأنس إلى العدو الأريب." (بيدبا 63) وهما كبيرتان من الكبائر (شرب الكوكاكولا والاستئناس إلى العدو الأريب) تنذران باقتراب النهاية ما لم نتحرك للمقاومة!!

وبالتالى لابد لنا مثلنا مثل المسيرى أن نتساءل: أى غرب يقصد الكاتب العربى المنبهر بالنموذج الغربى والعبرى فى التقدم؟ إن "التقدم العلمى أصبح هدفا فى حد ذاته بغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة التى يجلبها للبشر،" (المسيرى الفردوس الأرضي 10) ومن ثم فأى جاذبية تلك التى يراها (أحد الكتاب المصريين) فى مثلا "إنجلترا القرن العشرين والكمبيوتر والمخدرات ووسائل الانتقال السريعة والشذوذ الجنسى وفلسفات الحرية والعبثية والعدمية؟" (المسيرى رحلتي الفكرية 446) لابد لنا من الاختيار بين دورى البطل أو المهرج، أن نختار بين الأصل أو النقل: "إن هذا الموقف سيجعلنا بشرا من الدرجة الثالثة بشكل دائم، وإن حثثنا الخطى أصبحنا من الدرجة الثانية، وهذا أقصى ما نطمح إليه، لأن الدرجة الأولى هى الغرب ذاته الذى يتحرك باستمرار فى الاتجاه الذى قرره لنفسه، والذى قررته له حركياته التى لا هدف لها." (المسيرى رحلتي الفكرية 446)

لم يعد حلم الثقافة هو الهدف الذى يصبو العالم الغربى لتحقيقه وإنما تحقيق أعلى معدل للربح فهل هذا هو حلمنا نحن أيضا؟! : الفارق شاسع بين النظرية والتطبيق عندما نقرأ: "إن الانفاق على الانسان الآن وعلى تعليمه وتدريبه أصبح أهم لسلامة أى مجتمع من الانفاق على السلاح!" (بهاءالدين 16) ونرى الدليل الذى يناقض هذا الرأى فى نموذج شركة إنرون الأمريكية التى حولت الحرب إلى صناعة استثمارية كبرى تنتج العديد من السلع وينتعش بها الاقتصاد ويضحى بالفرد على مذبحها، لذلك حرص المسيرى على التقاط صورة له أمام مقرها عام 2003 (رحلتى الفكرية "رحلتى فى صور") ليقدم لنا الصورة كوثيقة إدانة دامغة على معقل من معاقل الإمبريالية فى العصر الحديث رصدها المسيرى وشاركه فى كشف جرائمها المخرج الأمريكى المعارض مايكل مور فى فيلمه التسجيلى 11/9 فارنهايت. وبالتالى ينقسم العالم وفقا لقانون السوق، فهناك الشعوب المستثمَرة والشعوب المستثمِرة، وهناك أيضا العلاقة بين الشمال والجنوب التى تتشابه مع علاقة رجل الإعمال بالسلعة. ولا عزاء للمدنية والحداثة والتحضر: "يتحدثون ببراءة غير عادية عن أهمية الحرب للاقتصاد الرأسمالى حتى تستمر المصانع فى الدوران، ولكنهم بلا أخلاقيتهم المعهودة كانوا لا يخلصون من هذا إلى ضرورة

ايقاف الحرب وتغيير النسق الاقتصادى، وإنما كانوا يخلصون إلى ضرورة الاستمرار فيها وتصعيدها." (المسيرى الفردوس الأرضى 59).

إن عمل المسيرى الصالح هو دعوته لـ"ضرورة التصدى للعربدة الأمريكية فى منطقة الشرق الأوسط" (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10). ويرتبط التصدى بدوره بضرورة الوعى بالخريطة الادراكية والقبول بها كفرض عين إذ أن "الآخر يسيطر علينا بواسطة الحداثة الماكيافيلية الداروينية عن طريق التحكم فى عقل المتلقى وابداعه وخياله ومحو ذاكرته والغاء تفكيره." (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) من هنا فإن 'آليات التحول' هى بارقة الأمل "وأهمها التحول عن الرؤية المادية إلى الرؤية الانسانية والإيمانية،" وكذا استدعاء المسيرى كمفكر اسلامى للمخزون المعرفى اللازم للبناء: "الاختلاف هو النفحة الايجابية فى الاسلام، عندما قال تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها»، صار الانسان مستخلفا فى الأرض لعمارها وليس تدميرها." (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) من هنا فإن المشروع البديل هو تعريف المواطن العربى بمخزونه التراثى الحى من معرفة ودين وأخلاق، فتختلط حدود الكل والجزء: "فإذا كانت الحضارة الأمريكية تحول الفرد إلى جزيرة «فردوسية» منغلقة على ذاتها، فالحضارة العربية تحوله إلى قطرة «تاريخية» فى المجتمع ليس لها حدود على الاطلاق." (المسيرى الفردوس الأرضى 13)[3] .

فى محاولة عقد المقارنة بين 'الجزيرة الفردوسية الأمريكية' و'القطرة التاريخية العربية' يتبين لنا وهم اللذة الغربية وجوهر السعادة العربية ومحاولة الغرب النيل من الأسس المتبقية التى تحافظ للمجتمع العربى على تماسكه وأصالة نسيجه الثقافى:

حين أكتشف... القوى الهائلة التى تتحكم فى الفرد فى عالمنا هذا الحديث.. تفزعنى صورة الفرد العادى البسيط.. فى وحدته وفى ضآلته.. فى وقفته أمام الأدوات الجبارة التى تصنع له آراءه السياسية وعقائده الاجتماعية، وذوقه فى اختيار الثياب، وطريقته فى معاملة زوجته.. ثم تبتسم هذه الأدوات الجبارة، كاشفة عن أسنانها الفولاذية

الضخمة، وتقول للفرد الصغير البسيط:

- أنت حر!..

نعم حر! حرية الريشة فى مهب الريح! حرية النملة فى غابة تسكنها الأفيال!..

(بهاءالدين 3-84)

لذا فإن جوهر مشروع المسيرى هو "التعمير الحضارى" (المسيرى رحلتي الفكرية 444). وعندما نراهن على قدرات المواطن العربى الأعزل الذى يهديه المسيرى رحلته الفكرية نكون قد عزمنا على أن نستدرك ما فاتنا من "تأخير تكوين المثقف فى العالم العربى" وتأثير هذا التأخير على التنمية وسنوات العطاء للمثقف العربى. (المسيرى رحلتي الفكرية 20)[4] لابد أولا من الاقتناع بأن المواطن العربى ليس حملا ضعيفا، ولا هو يواجه قطيع الذئاب وحيدا:"نعم أيها البراجماتى إن ضربت عربيا فى فلسطين، فأنت تضرب جده فى الأردن وأخاه فى مصر وأمه فى الخليج وأخاه فى السودان وأخاه الآخر فى اليمن والجزائر، فلسنا شعوبا تتحدث العربية كما تدعى، وإنما توحدنا لغة وتراث تاريخى مشترك وبقعة أرض مشتركة ومصالح اقتصادية مشتركة." (المسيرى الفردوس الأرضي 56) الأوطان العربية.. إخوان الصفاء، وشركاء فى البلاء. لابد أن نتعلم التمييز بين أهل الفضل وأهل النقص مثلما أراد لنا المسيرى، وبالتالى فإن خير بيان هو نبوءة انتفاضة الحجارة التى تنبأ بها المسيرى من مشاهدته واشتراكه مع الأطفال فى دمنهور فى قذف جنود الاحتلال الإنجليزى بالحجارة (المسيرى رحلتي الفكرية 17). لا مناص إذا من الانتماء إلى وطن محدد المعالم والحدود تتسع رقعته باتساع اللغة والقومية والثقافة والتراث المشترك.

لذلك فالدكتور المسيرى يود ألا يرى العالم غابة كتلك التى التقى فيها فى الماضى بذئب الثروة وذئب الشهرة وذئب المعرفة (الشهير بالهيجلى المعلوماتى)، وإنما واحة للتلاقى المعرفى والانسانى. ومن ثم يبتعد المسيرى عن المهرولين الطامعين فى مآرب دنيوية شتى، لينصب اهتمامه على مشروعه الخاص وهو 'المقاومة بالثقافة'، والخروج لصيد هؤلاء الذئاب المقنعة بسلاح الثقافة المتكاملة

التى تنصبه -المسيرى- مرجعية معرفية للشباب المتعطش للعلم وللمعرفـة. ولأن المؤرخ لا يمكن أن يدير ظهره للتاريخ يـصحبنا المفكـر الـدكتور عبـدالوهاب المسيرى معه فى رحلته الفكرية من الماضى إلى المـستقبل عبـر الحاضـر. يلتقـى الدكتور عبدالوهاب المسيرى فى رحلته الفكرية بثلاثة ذئاب رئيسة ولكنها ذئاب تقـود قطيعا من الذئاب المقنعة الماكرة التى ينبهنا المسيرى إلى وجودها المتنامى فى حياتنا، فهى تطل من شاشات التليفزيون وتطير فى الهواء وتطرق أبوابنا حاملة باقات الزهور السامة فما أن نفتح لها الباب حتى تلتهمنا ثم تنام فى أسرتنا مرتديـة قمـصان نومنـا ونظاراتنا الطبية ومقلدة أصواتنا لتلتهم أحفادنا فور أن يلقوا بأنفسهم فى أحضانها.

يرى د. المسيرى أن منتجات الحضارة تمثل مفردات "لغة حضارية كاملـة" تتفق وفلسفته الخاصة بأن " كل الأمور مترابطة" ومن هنا ينطلـق نحـو قاعـدة عريضة من الجمهور والقراء يشركهم فى خطته كمفكر تلك التـى تهـدف إلـى الإعلاء من قيمة الجوهر الانسانى ونشر روح الدين الحق والترويج للدور الايجابى للأخلاق والمعرفة. على غرار الأسطورة المعاصرة لرولان بارت، ولكن بعيدا عن البطاطس المحمرة وصورة جريتا جاربو، يكشف لنا عبدالوهاب المـسيرى عـن نسجيته المتقنة التى يصور فيها رحلته إلى المعانى الكامنة فـى مفـردات عالمـه المعاصر وكأنه غابة سحرية مثل الحكايا الخيالية تتجاور وتتعايش وتتعارك فيهـا الجنيات مع الأقزام والأرانب والحملان والذئاب تماما مثلما ينتقل بنا المسيرى من مبحث حضارى إلى آخر.

ذئاب الحكايا:[5]

آه يا هوراشيو الكريم، مجرحا سيظل اسمى بعدى
ان بقيت الأمور هكذا مجهولة.
فإن كنت احتويتنى يوما فى قلبك
غيب النفس عن هناءتها زمنا،
وفى عالم الجور هذا استل أنفاسك ألما

لتروى قصتى.

رشيكسبير، المآسى الكبرى، "هاملت،" ترجمة جبرا ابراهيم جبـــرا، الفصل الخامس، المشهد الثانى، 212)

الذئب هو رمز الشر- ذئبا احمر كان أو رماديـــا - يـــصف محمـــد (ص) الذئب بأنه "شر السباع" (الدميرى 351) لكنه – الذئب- "أقفر منزلا وأقل خـــصبا وأكثر كدا" من الأسد (الدميرى 360). هو العدو النموذجى فى الحكايا Big Bad Wolf الذئب الضخم الشرير، متلون ومتحول في سلوكه، ماهر حذق حذر مخادع ينام بإحدى مقلتيه والأخرى يقظى، ويتظاهر بالضعف لكى ينقض على ضـــحاياه، يغوى الأبرياء ويرتبط بممارسات الشيطان، غاصب وقاتل شره، لكنه فـــى نهايـــة الأمر (الحكاية) لابد أن يتفوق عليـــه طفـــل حكـــيم أو صـــياد مـــاهر(بيـــدرمان 388Biedermann). يرمز للذئب أحيانا بأنه المتهم البرىء ويضرب به المثل فى الصبر على الجوع والحرص والمكر مع العدو. ورواية 'ما فعل الذئب بالغنم' تتيح للرواة مادة وفيرة للحكايا. وقال الأقدمون فى الأفضلية بين قيم المصلحة والـــولاء: أخوك أم الذئب؟ و'رماه الذئب' دليل على التشتت والوقوع ضحية غـــدر. ولكـــى يحمى الذئب نفسه من التعرض للهجوم قال عن نفسه: "من أراد قتل نفسه فليأكـــل لحم ذئب." (بيدبا 48) وأفضل أقوال العرب فى الذؤبان قول الفصل فى العدل فـــى الولاية:"من استرعى الذئب على الغنم فقد ظلم" (الدميرى 363) أى أنه ظلم الـــذئب والغنم معا. وفى تقلب أحوال البلاد شاع قول: 'إذا الرعاة للشاه ذئاب.'

من هنا كان الذئب مادة روائية خصبة وبطلا للعديد من الفابيولا fables : "أسماء تطلق اصطلاحيا على الحكاية الخرافية التى تخلع على الحيوان خـــصائص بشرية فتتصرف كالانسان وتنطق الحكمة التى تخفى أحيانا كثيرة علـــى الانـــسان نفسه." (خورشيد 100) ويمكن التدليل على "استغلال الحيوان استغلالا قصـــصيا" (خورشيد 116) من كليلة ودمنة فى حكاية "إذا اجتمع المكرة الظلمة على البـــرىء الصحيح، كانوا خلقاء أن يهلكوه، وإن كانوا ضعفاء وهو قوى"[6] (بيدبا 47)[7]. ومن بين ثنايا الحكايا نتعرف أكثر على الوحوش فى أمور تأديب من لا يتـــأدب وحقـــد آكل اللحم على آكل العشب.[8]

تقدم الحكايا نموذجا للمقاومـــة يتـــضمن دلالات اســـلامية أخلاقيـــة عنـــد المسيرى. ومنها حكايا المسيرى للأطفال وللكبار مثـــل "نـــور والـــذئب الـــشهير بالمكار"، وكما نلمس من عنوان المؤلف الماكر فـ'المكار' كصفة للشهرة لا تعنى بالضرورة أنها صفة أصيلة فى بطل الحكاية، بل على العكس فـــإن مـــن تتميـــز بالحيلة والمكر والدهاء والقدرة على التصرف هى نور البطلة الحقيقية للحكاية. لا تنحصر حكايا المسيرى والذئاب فى الذئب الـــشهير بالمكـــار أو الـــذئاب الثلاثـــة الشهيرة التى يشير إليها فى رحلته الفكرية (الثروة والشهرة والمعرفة)، فهو يستغل صورة الذئب السلبية فى الحكايا والفلكلور ومصدر إلهام الكتاب والـــروائيين ورواة الحكايات الشعبية ليُخرج من كتابه قطيعا من الذئاب المتلونة لولا حرصه الفكـــرى لانقضت على القراء إذ أن الذئب"إذا خافه انسان طمع فيه وإذا طمع فيـــه الانـــسان خافه" (الدميرى 361). لذلك لا يؤمن جانبه فى السلم والحرب، فهـــو لا يفهـــم إلا منطق القوة مثل فى قول: الزبرقان بن بندر السعدى "تعدو الـــذئاب علـــى مـــن لا كلاب له وتتقى مربض المستأسد الضارى" (الدميرى 360).

عبر صفحات سيرة مصير الفرد/الأمة تخرج إليناهذه الذئاب المتربصة بنـــا من ممارساتنا الحياتية الاستهلاكية وأنماط فكرنا التبعى وانكبابنا علـــى أغراضـــنا المعاشية، فتـــُكتب بالتالى سيرتنا بأقلام ليست لنا ، وتخرج مشوهة لا تحمل ملامح حياتنا وحياة آبائنا وإنما تنذر بميلاد أجيال من أبنائنا لا سيرة لهم سوى فى إطـــار التبعية والانقياد. أفضل السير الذاتية هى تلك التى تسعى لحـــث القـــارىء علـــى المشاركة فى الحدث لكى لا يقتصر دوره على المراقبة. لا تتطـــور تلـــك الـــسير تطورا تقليديا متخذة من "الكان ياما كانات" بداية لها منذ ميلاد الراوى وحتى بلوغه مرحلة النضج وجنى الثمار. بل هى سعى سردى بديل يحدد رؤى الراوى والعبء (التاريخ) الذى ينوء به لكى نحمله معه لا عنه . يمضى بنا المسيرى عبر الكلمـــة والصورة والطرفة والحقيقة والمعرفة مقتربا من هدفه: وعى المـــواطن العربـــى. لذلك يضع بين يدى هذا المواطن العشرات من أوراق سيرته غيـــر الذاتيـــة غيـــر الموضوعية ليبلغنا خريـطته المعرفية للخروج من الغابة السوداء، أو شهادة موقعـــة لنماذج إدراكية متعددة يحدد من خلالها موقفه من الثقافة باعتبارها مجموعـــة مـــن

القيم الحياتية التى تمس الفرد والأمة، يؤرخ بها تاريخا كـاد أن يطمـس بعـد أن تحول شاهدوه إلى ضحايا أو 'مشروع' ضحايا. وحتى لا يأكلنا الذئب، أو يخيفنـا 'رأس الذئب المقطوع'، ونصبح جزءا من الماضى كان لابد للمسيرى أن يحكـى قصته للأجيال لكيلا تظل القصة مجهلة. إذا بيدى لا بيد هوراشيو يحكـى هاملـت – المثقف المعيارى– وقائع ما حدث على المستويين الخـاص/العـام ولا يكتفـى بـ 'كلمات، كلمات، كلمات،' وإنما ينتقل فى التوقيت السليم إلى مستوى الأفعال دون أن يتسبب بتردده وصمته فى مذبحة يسقط فيها الضحايا وينهار من جرائها كيان الأمة.

يرصد عبدالوهاب المسيرى فى كتابه دراسات معرفية في الحداثة الغربيـة "جرثومة التفكيك داخل المشروع التحديثى" من واقع رؤيته لحداثة عـالم الـذئاب الداروينية، وهو "عالم حركة وتطور وصراع"(48). لم يشأ إيسوب أن ينقض ذئبه على الحمل الرضيع دون مقدمات لذلك اتهمه باهانته فى العام الماضى حتى ولو لم يكن قد ولد بعد، ثم اتهمه بالرعى فى مرجه، فرد الحمل بأنه لم يتذوق الحـشائش الخضراء بعد، فاتهمه بدوره بالشرب من بئره وهو الذى لم يشرب الماء بعد ولبن أمه مايزال طعامه وشرابه. فما كان من الذئب إلا أن التهمه رغم قوة دفاعه إذ أنه لا يقوى على الصمود بدون تناول وجبة العشاء بريئا كان الحمل أم مذنبا!! فى هذا السياق يقدم لنا المسيرى رؤيته لنمط العلاقات فى الحياة الثقافية بمفهومها الـوافى الشامل كتفاعل بين الذئاب والحملان أوالنظام والفرد، ولهذا يطرح لنـا المـسيرى فكرة "الواقع هو حلبة صراع للجميع ضد الجميع" فى تفسيره لمقولـة الفيلـسوف توماس هوبز أن الانسان ذئب لأخيه الانسان " *Homo Homini Lupus Est* / Man is Wolf to Man وبالتالى يولد نظام عالمى جديد يعترض عليه المسيرى وينتقد آلياته:"أنا كثورى وكمسلم أؤمن بالمثاليات...ان الانسان غير الـواقعى هـو الذى يقبل النظام العالمى الجديد والشرور.." (المسيرى "حوار" 15) يخـرج هـذا النظام من ظلمة الغابة إلى شوارع المدينة المشمسة، ومن أسـر الحكايـا ليجتـاح عالمنا على مستوى واقعى، لا فرق الآن بين ذئـاب وحمـلان الغابـة والمدينـة، الزوجان لابد لهما من مواجهة آليات التعامل مـع الـسوق والـسلع والتفـاوض وشهوة/قيود الملـكية.

تتشابه الذئاب وقيم الحداثة الداروينية، وينمو الجرو ليصبح ذئبا وينضم إلى القطيع. لذلك "ترفض الحداثة الداروينية، وعلينا توليد حداثـة إسـلامية انـسانية" (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) يكون فيها الفرد انسانا وليس صيادا خبيرا متمرسا ومفترسا يقترب بهدوء وحذر من الضحية (الحمل/ أخيـه الانـسان) ثـم ينقض فجأة. يخرج للصيد لكى يقتل لا لكى يلهو. سريع وماهر يجرى عكس اتجاه الريح حتى لا تشم الفريسة رائحته. لا يوجد وقت محدد له للخـروج للـصيد، ولا يسلم من شراسته المريض أو المسن من الفرائس. خجول ومنعزل فى الواقع ولكنه شرس ومفترس فى الحكايا يأتى يذأل فى مشيته (المشية الخفيفة). يختبىء فى ظلمة الغابة منتظرا ذوات الرداء الأحمر فى الحكاية، منزو ومرتحل هربا من الـضجة التى تحدثها ذوات الرداء الأحمر فى الواقع. يختلط الواقع بالحكايا. تختلف ألـوان عيون الذئب من الذهبي والبرتقالي إلى اللون الأخضر. أرجله طويلة وأقدامه كبيرة وقوية، ورأسه عريض وذيله طويل كثيف الشعر وفكاه قويان وأسنانه كبيرة وحادة، بصره حاد وحاستا شمه وسمعه خارقتين، تتوالى حكايا الذئاب ولا تنتهى، فهنـاك مصير الذئب الذى تنكر فى ثياب الحمل فذبحه الراعى ذات مساء ليلتهمـه علـى مائدة العشاء مع أسرته. عاشق الليالى المقمرة، الذى يكره أن يخرج يصيد وحيدا. يتشابه الذئب مع قيم الحداثة الغربية فى استراتيجية الصيد القائمة على الغدر فهـو لا يتوانى عن التهام أخيه الذئب فى القطيع إذا ما أحس ضعفه أو جرحه، كما هـى فى وصف الدميرى: "فإن أدمى الانسان واحدا منها وثب البـاقون علـى المـدمى فمزقوه وتركوا الانسان" (361). أما العواء بطبقات مختلفة بـين القطعـان فهـو وسيلتها للتواصل للاتفاق على استراتيجية الانقضاض على الفريسة. وهـو "أكثـر الحيوان عواء" وقوة فى حاسة الشم "وأكثر ما يتعرض للغنم فى الصبح" (الـدميرى 361) حيث لا يتوقع الرعاة منه الهجوم. تتظاهر جماعات الذئاب الأسرية بالتآخى والمساواة وعندما تقترب منها يتبين لك سيطرة نظام المسيطر والتابع على تكوينها الاجتماعى. تهوى القيام بمطاردة الفريسة حتى ينهكها الإرهاق والتعب والكر والفر وعندما توشك الفريسة على السقوط تقوم ذئاب القطيع بمهاجمتها والتهامها.

وبرغم الهجوم الضارى من قطيع الحداثـة الإباديـة وفلـسفة الاسـتيطان

والامبريالية الثقافية فى العصر الحديث والحضارات الوثنية لابد من ترميم الحصون المدمرة، لكى لا تلتهم الذئاب مثقفينا ويضيع المشروع الحضارى العربى المتكامل الذى يخطط له ويصوغه عبدالوهاب المسيرى. وحده وبعيدا عن المؤسسات الرسمية العاجزة وفقط من خلال أعماله وفى مقدمتها سيرته التي أطلق عليها ذاتية غير موضوعية، يطرح تجربة أدبية جديدة علي فن السيرة الذاتية، لا تقدم فيها الذات سيرتها وإنما سيرة أمتها وهى الأهم، وبعيدا عن الخاص والحميم ولكن قريبا جدا من مخزون التجارب الفكرية والثقافية والأخلاقية، بغرض تقديم التحليل الدقيق لنسجية "المنجز الثقافي" (المسيرى "الذئاب")، متشابها فى ذلك مع حكاية الرجل الذى حوصر بين الذئب والثعبان إذ كان يسير فى الطريق فظهر أمامه ذئب فصعد شجرة وجد ثعبانا نائما عليها ففكر "إننى إذا ما صرخت من هنا استيقظت هذه الفتنة (الثعبان) من النوم وأدركنى، وإذا ما نزلت فليس لدى قدرة على مقاومة الذئب. فبحمد الله شجرة الإيمان قوية، (ومن ثم) أعلق يدى بغصن التوكل وأقطف فاكهة القناعة منها وأعيش." (مرزبان 355) فأتى فلاح "فى يده العصا التى تحطم رأس الثعابين السامة والذئاب الضخمة" (مرزبان 355). من هنا نخلص إلى إعلاء عبدالوهاب المسيرى لقيمة المقاومة بالفكر والإيمان وتحقيق الفرد لما تعجز عن تحقيقه الأنظمة الرسمية بسبب فساد نظر من أسند إليه النظر فى ذلك، وجهله بسياسة الأمور" (المقريزى 135).[9]

ذئاب الحداثة:

> **"هاجمتنى ثلاثة ذئاب شرسة (هكذا أسميها) ظلت تنهشنى بعض الوقت: ذئب الثروة، وذئب الشهرة والذئب الهيجلى المعلوماتى." (المسيرى رحلتى الفكرية 167)**

كان الأول ذئبا "برانى ومادى" انصب همه فى "توظيف المال بدلا من أن يوظفنى" (المسيرى رحلتي الفكرية 168). تمكن المسيرى من ترويض وتدجين الذئب لعدم وجود نزعات استهلاكية فى تكوينه. لكنه عانى من ملاحقة "«حمل» الاحساس بالذنب من الثروة" له (السيرى رحلتي الفكرية 170). أما الذئب الثانى فهو أقل شراسة ولكن "ذئب الشهرة داخلى كان منتشيا، نائما سكران من النشوة."

(المسيرى رحلتي الفكرية 171) يرى المسيرى أن الشهرة حماية ولكن وفقا لشروطه هو "وهكذا صرعت ذئب الشهرة داخلى، وقبلت أن أعيش بعيدا عن الأضواء، خاصة حين بدأت فى كتابة الموسوعة بما كانت تتطلبه من عزلة شبه كاملة أحيانا." (المسيرى رحلتي الفكرية 172)

أما الذئب الثالث فهو ذئب خاص جدا *وجوانى* "يعبر عن نفسه فى الرغبة العارمة فى أن أكتب كتابا نظريا، إطاره النظرى واسع وشامل للغاية ولكنه فى الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قد ممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها. أى أننى كنت أطمع فى كتابة عمل يصل إلى أعلى مستويات التعميم والتجريد والشمول، وفى الوقت نفسه تصل إلى أقصى درجات التخصيص والدقة." (المسيرى رحلتي الفكرية 172) بدأ ذلك الذئب فى التربص بالمسيرى فى مكتبة البلدية بدمنهور عندما قرر المسيرى: "أن أعرف كل ما خطته البشرية" (المسيرى رحلتي الفكرية 172). لا يكتفى هذا الذئب بالتهام ضحاياه فهو يجمدهم بنظراته ويشل حركتهم قبل الانقضاض عليهم: "صرع هذا الذئب مجموعة من أعز أصدقائى أمام ناظرى، مات بعضهم دون أن ينبس ببنت شفة، رغبة منه فى أن يحقق هذه الصيغة المستحيلة: عمل نظرى شامل مجرد ينتظم كل المعلومات الممكنة." (المسيرى رحلتي الفكرية 173) يحذر المسيرى من خطورة أن تتسع الرؤى إلى ما لا نهاية فيلتهم الذئب الباحث ويحبسه حيا فى بطنه المتكور: "والمصير هو الفشل النبيل والصمت الدائم." (المسيرى رحلتي الفكرية 173) النهاية – أو البداية السعيدة– تكمن فى إعلان المسيرى: "ولكن المهم أننى روضت الذئب الهيجلى، والنزعة النيتشوية الفاوستية: أن أجوب كل الآفاق وأن أجرب كل التجارب وأن أجاوز كل الحدود، وبدلا من ذلك، قبلت الحدود الإنسانية واحتمالات الانتصار والانكسار." (المسيرى رحلتي الفكرية 175) وهكذا برغم تربص الذئب بمفكرنا العربى فقد تمكن المفكر من صيده وترويضه ثم ذبحه تماما بعد ذلك وسلخ جلده للاحتفاظ به كتذكار.

تغير ذئاب المسيرى جلدها وتختلف فى مظهرها عن ذئاب الحكايا فهى تروج لمبدأ اللذة دون السعادة و"تحقيق الفردوس الأرضى «الآن وهنا» باشباع كل

رغبات البشر، ذلك ان استسلم الناس لها وأسلموا لها القياد" (المسيرى الفردوس الأرضي 9). ومن ثم يتحقق "تحويل العالم إلى مستهلكين" (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) على أيدى الذين "يصنعون للانسان نفسا على هواهم: نفس معبأة فى ربطة انيقة، كأية سلعة أخرى من السلع التى يصنعونها ويبيعونها!" (بهاءالدين 97) وهكذا يتزايد معدل الاستهلاك والتلوث البيئى، ويتم تسليع الانسان عن طريق التلقى السلبى. حتى الثقافة تسلع و توجه الآن لتحجيم الانسان وليس لتحريره، حتى يقع فى أسر رغباته ونزواته وممتلكاته وطموحاته: "فالانسان الذى يهرب من معرفة قانون الضرورة والذى يرفض فكرة الحدود التاريخية ليمرح فى فردوس اللاحدود سينتهى به الأمر فى عالم الصدفة العبثى الذى لا يحكمه قانون – والجحيم هو الصدفة والعبث– تماما مثل انسان داروين الذى تأكله الذئاب من الحيوانات الطبيعية أو من البشر الطبيعيين." (المسيرى الفردوس الأرضي 12).

لا تخرج الذئاب للصيد فرادا، ذلك هو قطيع الذئاب الجديدة التى يحذرنا منها المفكر العربى عبدالوهاب المسيرى، بل ويدعونا مرارا للخروج لصيدها معه فهى ليست ذئابا عادية مثل تلك التى تعيش بالغابات أو تسكن الحكايات ذات الرؤوس لضخمة والأنياب الحادة والآذان الكبيرة التى لا تخطئها عين، بل هى ذئاب ماهرة فى اتقان لعبة التمدين الزائفة، تتفوق على ذئب ذات الرداء الأحمر المتنكر الذى رقد فى سرير جدتها وارتدى نظارتها الطبية وغطاء شعرها وقميص نومها وبالرغم من تنكره هزم فى الحدوتة ومثّل به وأصبح أضحوكة وعبرة لكل ذئاب الحكايا. الذئاب الآن تكاد تكون آدمية الملامح، تخفى وراء أقنعتها ابتسامة الأنياب الحادة وداخل قفازاتها المخملية مخالب كالنصال. هى ذئاب أنيقة، تتعطر وتتجمل، تصبغ فراءها وترتدى عدسات ملونة وتتحول فى مسوحها وترطن بألف لسان وتتقن فن الإتيكيت وترى فى صورتها الجديدة new look نوعا من المهارة والإلمام بفن العلاقات المعاصرة.

يزداد هذا القطيع من الذئاب الشرسة اقترابا منا، ووراء كل شجرة يتخفى ذئب ينتظر إشارة الهجوم علينا نحن الفرائس، نلمح بينها متربصا بنا ذئب تنميط العالم، وذئب تجريد الحياة من مضمونها الدينى، وذئب تحويل الانسان إلى بروتين

محض (جسده لا روحه هو مركز عالمه). لا ينتهى هذا القطيع من الذئاب بل هو فى تكاثر متنام.. فهناك أيضا ذئب بداية المتعة الذى يمشى بحذاء ذئب نهاية التاريخ، وذئب سقوط المرجعيات، وذئب الحداثة، وذئب الاستهانة بالمخزون الحضارى لأى أمة، وذئب تدنيس وتمييع الهوية، وذئب الاستهلاكية الوثنية، وذئب الهرولة، وذئب الإمبريالية العسكرية والثقافية، وذئب الرفاهية، وذئب العنصرية، وذئب تسليع الانسان، وذئب الدعاية والاعلان، وذئب برامج التليفزيون الواقعى Reality TV، وغيرها من أفراد القطيع الذى لا ينتهى... ورغم كل هذا فعلى ساق كل شجرة كبيرة يعلق لنا د. المسيرى لافتة "احذر: أمامك ذئب فى الطريق"، بل ويهب كل منا حصته من السلاح والذخيرة (المعرفة) ثم يتقدم صفوفنا.

يبدأ المسيرى مشروعه الحضارى العربى بتعرية أسس المشروع الحضارى الغربى: "شكل من أشكال جهنم وتسمى الاستهلاكية العالمية global consumerism" (المسيرى دراسات معرفية 43). يتدرج هذا الذئب فى اختيار ضحاياه من أبناء مجتمعه فى العالم الأول ثم يتحول إلى العالم الثانى والثالث.. الخ: "فالاستهلاكية توسعية تماما مثل الإمبريالية، إذ أنها تحول الانسان ذاته إلى سوق بلا قرار يمكن أن تلقى فيه بالسلع، وكلما زادت عجلة الانتاج فى الدوران وقف الانسان، لا فى مركز الكون كما هو الحال مع الفلسفات الإنسانية، وإنما مثل الثقوب السوداء فى الفضاء التى تمتص كل شيء وينعدم فيها المكان والزمان." (المسيرى دراسات معرفية 43) وفى كل تلك العوالم يتحول الفرد إلى ضحية للذئاب التى يسمح لها قبل الانقضاض على الفريسة العبث بالنفس البشرية وتحويلها إلى بالون مطاطى قابل للتمدد والانفجار وبالطبع لا مصير لما تبقى من هذه 'المادة الاستعمالية' سوى سلة المهملات!!

بديهى أن "مرض أمريكا الآن هو التخمة وليس ضعف التغذية!" (بهاءالدين 11) لذا يتمثل المشروع الحضارى الغربى فى تكوين ونشر قيم المجتمع الاستهلاكى consumerist society المتمثلة فى "محاولة تحقيق الحلم الأمريكى: بيت وزوجة وسيارة وطفلان وكلب ومستوى معيشى مرتفع ومستوى أعلى من الملل واللامعنى واللامعيارية، أو محاولة جاهدة للوصول إلى المعنى عن طريق الانتظام فى كنيسة

أو عبادة جديدة أو الاستماع إلى الموسيقى الكلاسيك وزيارة المتاحف وتذوق أفخر الأطعمة." (المسيرى رحلتي الفكرية 165) يقع المواطن الغربى كفريسة سهلة فى شباك دفع أقساط المنزل والسيارة والتعليم. يتباهى بأنه يرفل فى وهم الحرية بينما تتسرب الأوامر إلى داخل الانسان من خلال ثقوب التربية غير السوية والإيمان الضعيف والثقافة الاستهلاكية إذ أن "الامبريالية النفسية لا تغزو الانسان من الخارج وحسب، بل تغزوه وتقمع انسانيته من الداخل." (المسيرى رحلتي الفكرية 255)

يضطلع فن الاعلان بالدور الرئيس فى التآمر على المواطن الغربى وتغيير مجموعة القيم فى الاهتمام بثقافة الدعاية دون جودة المنتج،والتآمر على سيكولوجية المواطن وتوازنه النفسى: "إذن لابد من إثارة سخط المواطن على ما لديه." (بهاءالدين 86) فيبدأ فى تغيير الملبس والمسكن والمركب (العربة) وربما الزوجة أيضا. تنتابه هلاوس "الهستيرية الاستهلاكية المعادية للعقل وللسعادة الانسانية" نظرا "لأن المستهلك لو تشبع بالسلع وشبع منها فإنه قد يفيق وقد يبدأ فى التساؤل عن السعادة والحياة والروح، وهذا ما لا يمكن للرأسمالية الأمريكية تحمله." (المسيرى الفردوس الأرضى 65) ومن هنا يقع المواطن الغربى فى أسر شراك الإعلان" وفى حالة غيبوبة انسانية كاملة فإنها تطلق عليه سيلا من الإعلانات التلفزيونية الرائعة (والاعلانات التجارية هى بالفعل أروع ما يذيع التلفزيون الأمريكى)." (المسيرى الفردوس الأرضى 65).

هكذا تتحول الاعلانات إلى بديل عصرى للفن مثلما قدر للأسرة النووية أن تحل محل الأسرة الممتدة وأن تحل رسائل الموبايل القصيرة والبريد الالكترونى محل فن المراسلات كدليل على"تآكل رقعة الحياة الخاصة ومزيدا من توظيفها وحوسلتها." (المسيرى رحلتي الفكرية 210) وبدلا من الاتصال والتواصل الانسانى المباشر يحرص الانسان فقط على 'أداء الواجب' إذ أن: "الرسالة المكتوبة على البطاقة عادة ما تكون مطبوعة، بمعنى أنها ليست رسالة شخصية تعبر عن علاقة خاصة وإنما هى أقرب إلى التقرير العائلى العاطفى." (المسيرى الفردوس الأرضى 31) يقول المسيرى: "أصبت بالغثيان" إذ يخبره صديقه، فى رسالة مطبوعة، "(ويخبر مائة شخص آخر) أنه وزوجته وأولاده يرفلون فى حلل السعادة

وأنهم يخصونني بالسلام!" (المسيرى الفردوس الأرضي 31) مع توحش تلك النزعة الفردية للاستقلال بداية من سنوات المراهقة إلى منتصف العمر يلقى المواطن الغربى مصيرا بائسا:"لتنظر إلى التلفزيون بقية أيامك الأرضية (لقد تحقق الفردوس الذى هو فى صميمه جهنم السوداء)." (المسيرى الفردوس الأرضي 31) وبذلك يكون قد تنقل من مركز رعاية نهارية إلى منزل بالتقسيط إلى دار للمسنين. ليعيش المواطن المسكين، فاقد الرؤية فاقد الأهلية، أسير مجموعة من الأساطير العصرية الزائفة.

يرصد المسيرى ظاهرة "حضارة معادية للحضارة" (المسيرى رحلتي الفكرية 257) هدفها تنميط الانسان "فالعقد الاجتماعى الذى يستند إليه المجتمع الأمريكى ينطلق من فكرة الفرد المطلق، ومصدر الشرعية للنظام السياسى والاجتماعى هو تحقيق الرفاهية الاستهلاكية للمواطن، والفلسفة السائدة هى البراجماتية التى لا تتساءل عن الكليات والماهيات." (المسيرى رحلتي الفكرية 261) هنا يبدأ دور "تجار السخط" (بهاءالدين 86) و"خبراء «الاقناع الخفى»" (بهاءالدين 97) فى التسلل إلى العقل الباطن وتخدير ضمير الانسان ووعيه وإرادته واستغلال مخاوفه وضعفه ونقائصه. فمن الواضح "إنك لا تبيع السلعة نفسها فقط.. ولكنك تبيع المعنى الذى يرتبط بها فى ذهن المشترى" (بهاءالدين 92) ومنها بيع الاحساس بالأمن وبالأهمية وبالخصوبة وبالحب وبالقوة وبالخلود وبالمتعة الحسية. (بهاءالدين 92-95) ومن ثم يضمحل بالتالى الاعتزازبالقومية وبالتراث والثقافة والفكر أمام الزهو بعبارة "صنع فى الخارج"، ويتحول دليل الجودة إلى تحفيز للرغبة فى الملكية الخاصة ونقد الاشتراكية والتأميم وبالتالى تشجيع الخصخصة أو الملكية الخاصة للفرد.

هكذا تجسد ذئاب الحداثة الاستهلاكية مشاكل مفهوم الحضارة الحديثة. فليحيا الاستهلاك ولتمت الثورات وليعش التناحر والتنافس لا التراحم والتعاون. وهكذا يتجسد رد الفعل البشرى فى الردة واليأس والقهر بدلا من "تذوق العواطف الجميلة والأشياء الجميلة" (بهاءالدين 152). ووفقا لقانون الغابة السوداء لابد من اعلاء الشهوة فوق الرومانسية[10]، والاهتمام بالفرد كطاقة منتجة لمجتمع وليست

رصيدا عاطفيا وفكريا وروحانيا. فالفرد لا يعدو كونه شريحة لحم شـهية لـذئاب القطيع. والدليل على ذلك الاهتمام بتوعية الفتيات المراهقات باستخدام وسائل منـع الحمل المختلفة لكيلا يمنعهن الحمل غير الشرعي من اتمام دراساتهن دون الاهتمام بنشر الفضيلة ونبذ العلاقات غير المشروعة وتجنب المشاكل المجتمعية والنفـسية المترتبة على تزايد الأطفال غير الشرعيين من تداخل أنساب وانهيار لدور الأسرة وللروابط الانسانية. ومن ثم فـ"إن الحداثة مرتبطة بالإمبريالية التى تهدف لتحويل العالم إلى مادة يوظفها اقوى لصالحه، وبالتالى تحولـت الحداثـة إلـى داروينيـة ممقوتة." (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) ومن هنا يستبدل بالجميل والقـيم القبيح والتافه. إن الدور الذى يضطلع به المسيرى فى مجتمعنا المعاصر هو إضافة حقيقية وعملية لمشروع كاتبنا أحمد بهاءالدين الذى شهد اسـتبدال قـيم "دراسـة السوق" (بهاءالدين 17)[11] بقيم تنمية الذائقة النقدية، والحس الجمالى، فهى (دراسـة السوق) الأهم الآن والأكثر فاعلية والأوفر ربحا، وبالتالى فإنها تؤدى إلى الاسراف فى التنافس على الانسان السلعة/الزبون/الناخب. وبحسابات السوق ودراساته مـن الأفضل أن يظل الانسان مجموعة من الغرائز لا المبادىء.

يفرض التسلع commodification والتشيؤ reification قيمهما فى العالم الذى يتحول إلى سوق حيث المبدأ الأساس فيه هو البيع والشراء وقانون العـرض والطلب (المسيرى دراسات معرفية 65)، ومن ثم يتحول الروحـانى إلـى جمـاد والفاعل إلى مفعول به ، ويستسلم البشر للعلاقات أحادية البعد ونمط الاختزال فـى كل شيء والتوثن ونزع القداسة واسقاط السمات الشخـصية وبالتـالى استـسلام الانسان لفشل مشروعه الخاص أو العام (المسيرى دراسات معرفية 66-67). من هنا يقدم المسيرى أطروحة "الاسـتهلاكية أو (الامبرياليـة النفـسية)" (المـسيرى دراسات معرفية 44ورحلتي الفكرية 189) التى يتماشى معها اعتبار البشر "مادة نزعت عنها القداسة تصلح للطاحونة التى تدور والتى لا تبقى ولا تذر، كلهم مـادة خام محايدة صالحة" (المسيرى دراسات معرفية 44). وهكذا يبقى الانسان متمركزا حول ذاته، يتملكه السعار الاستهلاكى، وتنعدم فى حياته أى نقطة ثبات واحـدة.[12] يسيطر ذئب شهوة الملكية على "مجتمعات اللاوعى." (المسيرى "ضـحايا الحداثـة

الغربية" 10) وتتحول الغزارة إلى اهدار، ويصبح الزائف أكثر واقعية من الحقيقى، ويتحول العالم إلى سجن تعلق عليه لافتة ممنوع الخروج: "فالاستهلاكية (وصــورة الانسان الاستهلاكى التى تروج لها من خلال الإعلانات التليفزيونية وأفلام السينما) تحدد للفرد كل شىء ولا تتركه يحلم أحلاما خاصة، ولا أن يسلك سلوكا خاصــا." (المسيرى رحلتي الفكرية 211) ينحصر دور الفرد فى الاستسلام لقوالب وأنمـــاط تفرض عليه عن طريق سيطرة عقل الآخر على غريزته، حتى علـــى المـــستوى القومى تتنافس الشركات متعددة الجنسيات فى نهب العالم الثالث وتتحكم فى تشكيل مبادىء حياة المواطنين فيه فينطلق ذئب العنصرية والجهل بالعالم الثالـــث ملتهمـــا المواطنين العزل. .

وبرغم سيطرة قانون "السوق" فإن اصرار المسيرى علـــى التـــرويج لقـــيم الجمال الحقيقية هو نضال وجهاد فى المقام الأول، مثلما يتجلى فى تقديمه لحقيقـــة العمارة كفن ثقافى عندما يصف المسيرى الحوائط المنقوشة الجميلة فى شقة الأسرة بدمنهور وشباك غرفة نومه الملون ذى الزجاج المعشق ومشربيته الشهيرة فى شقة مصر الجديدة. يتعمق احساس المصيرى بفن العمارة وأبعـــاده الجماليـــة والثقافيـــة متنقلا فى حياته بـــين الآر نوفـــو Art Nouveau بجمالـــه الطبيعـــى المتحـــرر والآرديكو Art Deco بطرازه المتناسق المستقيم، والكولونيالى Colonial الـــدال على "قوة الإمبراطورية وهيبة الحضارة الغربية" (المسيرى رحلتي الفكريـــة 22)، والعربى التراثى الممثل الشرعى والحقيقى لحضارتنا.

مثلما ينفرنا المسيرى من مظاهر القبح نراه حريصا على أن يدلنا على مواطن الجمال، وفى براعم المشمش البيضاء التى يشبهها بالثلج يجد السحر كله. لذلك يداوم على زيارة قرية العمار بجوار القاهرة وقضاء يوم بأكمله تحت هذه الأشجار منتشيا بحوار البراعم وأوراقها الخضراء مع النسيم، لاحظ أن موسم المشمش فى مصر قصير الأجل كأنه يمثل فى قصره ندرة الفرص الحقيقية المتاحة أمام الانسان للاستمتاع بالحياة. فى هذا المكان 'المقدس' يقول المسيرى: "أتذوق طعم الأبدية، ولو للحظات!" (رحلتي الفكرية 23) فمن منا سمع عن قرية العمار وعلم بوجود هذا الجمال الطبيعى داخل المحروسة وحاول أن 'يتذوق طعم الأبدية'؟

يحرص المسيرى على تذكير الانسان بنصفه العلوى رغم أن مأساة الرغد والكثرة فى المجتمع الغربى تحيط المواطن الغربى بقيم التملك السفلى التى تهاجم بضراوة العالم العربى، وتسهم فى بروز ظاهرة/فضيلة التسوق، ورواج الدعاية والاعلان كنشاط انسانى بارز.. طقوس وثنية لديانة جديدة رائجة فى المجتمعات الحديثة. وفى حقيقة الأمر فإن الابداع فى هذه المجتمعات هو إعادة تدوير للحقائق والمفاهيم وتقليد للثقافات القديمة أو استغلال لثقافات العالم الثالث. هكذا يرسم المسيرى خارطة غابة الثقافة العالمية الجديدة بآليات حداثتها المادية الغريزية القبيحة التى لا يتحكم فى توصيف مفهومها كبار الفلاسفة والمفكرين والمبدعين والفنانين وإنما العسكريين والساسة ورجال المال والأعمال والصناعة وأشباه المثقفين وأثمان الفنانين. تتباين النصوص الثقافية والممارسات ذات الدلالات فى بساطتها وتعقيدها من البيتلز إلى بيتهوفن، ومشاهدة فيديو كليب لروبى أو هيفاء على شاشة التليفزيون وقضاء الاجازة والاحتفال بالعيد، إلى الذهاب إلى الأوبرا لسماع بافاروتى أو مشاهدة باليه كارمن.

تختل منظومة القيم الثقافية وتبرز سيطرة القيم الاستهلاكية والانتهازية والسطحية على الممارسات الثقافية، وتحويل الثقافة إلى سلعة استهلاكية مثلها مثل الانسان لكى تنهار مملكة الانسان ولا يصبح لله خليفة عليها: "فباسم من سنطالب المواطن الذى يعيش فى حواسه الخمس أن يمتنع عن الاستهلاك: باسم الأجيال المقبلة، أم الأخلاق الحميدة، أم القيم المطلقة؟" (المسيرى رحلتى الفكرية 261). والدليل على هذا أن ديزنى لاند هى المدينة الفاضلة، و"النموذج المثالى لكل نظم التقليد simulation المتداخلة." (بُدريار Baudrillard 405) فى إطار التخيلات phantasmagoria تتجسد ديزنى لاند كمدينة المجتمع الاستهلاكى الفاضلة، التى سبق أن حذرنا المسيرى من عواقب السعى إليها والعيش فيها، فهى عالم طفولى مجمد مليء بالمباهج، يستبدل بعالم حقيقى ليخفى وراءه حقيقة أنه "لم يعد الأمرتمثيلا زائفا للواقع بقدر ما هو إخفاء حقيقة أن الواقع لم يعد واقعا." (بُدريارBaudrillard 406) ومن هذا المنطلق تصبح برامج تلفزيون الواقع أكثر رواجا "ومن ثم تنتج الهيستيريا المميزة لزمننا: هيستيريا الانتاج وإعادة انتاج

الواقع." (بُدريار410Baudrillard) على أن: "الذى ينشده المجتمـع مـن خـلال الانتاج والمغالاة فى الانتاج هو استعادة الحقيقى الذى فر منه" فما جدوى العـيش فى واقع "خال من المعنى والسحر" (بُدريار410Baudrillard).

وعلى النقيض من سعار الاستهلاكية الحداثية يذكرنا المسيرى بأننا كأطفـال مصريين كنا إذا رأينا قطعة خبز فى عرض الطريق التقطناها وقبلناها ثم نـضعها بجوار الحائط حتى لا يطأها أحد بقدمه. يربط المسيرى بين هذا الطقس القديم الذى يدل على "صون النعمة" واكتشاف خبرة التدوير Recycling فى مجتمع دمنهـور التقليدى. (المسيرى رحلتي الفكرية 23) يسهب المسيرى فى 'تطـرف' خبـرات والدته فى تدوير الأشياء، ووالدة المسيرى نموذج يمثل الأم المـصرية المعياريـة التى تحتفظ بكل شىء فى البيت وتحوله من فضلات إلى كنوز إلى يـوم مماتهـا، "ولم يكن الهدف هو التوفير، إذ لم يكن هناك توفير فى العملية وإنما هو الالتـزام بالتدوير، فكل شىء نعمة من الله سبحانه وتعالى." (المسيرى رحلتي الفكرية 24)[13]

يقدم لنا المسيرى نموذج المقاومة بالكتابة بحثا عن الزمن المفقود من خلال "مجموعة من القيم الأخلاقية والمعرفية والجمالية نؤمن بها جميعا، لا فرق فى ذلك بين الغنى والفقير أو بين الكبير والصغير. لم يكن هنـاك رداء شـبابى أو أغـان شبابية أو أماكن يرتادها الشباب وحدهم، فكل الأجيال كانت متقاربـة." (المـسيرى رحلتي الفكرية 28) من هنا يتصدى المسيرى لكشف مظاهر النفاق والنزوع إلـى اطلاق الأحكام والتبعية للغرب فى المجتمع البرجوازى الاستهلاكى. ومـن نفـس المنطلق التدويرى يطرح المسيرى فكرة "الجريمة المنظمة التى تسمى أعياد الميلاد (أهم الطقوس العلمانية فى مجتمعنا) " (رحلتي الفكرية 25)، ففى طفولته لم يكـن يحصل إلا على لعبة واحدة كل عام أو بضعة أعوام وبالتالى تزداد قيمتها. أما الآن فإن أعياد الميلاد تتحول إلى نوع من الابتزاز الاجتماعى عندما لا يتوقـف سـيل تبادل الهدايا البلاستيكية الرخيصة بين الأصدقاء بوحى مـن طقـوس اسـتهلاكية وثنية تؤشر بقوة إلى ما يصفه هو بـ "التدهور الجيلى" (رحلتي الفكرية 25).[14]

أفراح هذا الزمان، مثلا، لحظات غير إنـسانية تتعمـد تجاهـل انـسانيتنا المشتركة. (المسيرى رحلتي الفكرية 31) تتسع فيها الهوة بين الطبقـات وتتعمـق

الحدود الاجتماعية مع استيراد الزهور واللحوم والجمبرى والكافيار اللازمة للبوفيه المفتوح – فاضح السلوك الاجتماعى– والتعاقد مع مصمم الكوشة ومخطط الزواج Wedding Planner والدى جى وغيرها من لوازم 'الوجاهة الاجتماعية' التى تؤكد "الرغبة فى المتعة فى حد ذاتها بدون أى هدف أخلاقى أو عملى." (المسيرى رحلتي الفكرية 32–33) وكذلك من معالم المشروع الحضارى تحذير المسيرى من زحف "عمليات التغريب" وتشويه "انسانيتنا المشتركة" حتى فى أغانى الأطفال[15] وألعابهم الجماعية ومدارس الارساليات والمدارس الأجنبية لنصل ولا فخر إلى النتيجة الحتمية: طفل يجيد لغة أجنبية أكثر مما يجيد لغة بلده ولا يعرف رفيقا للعب سوى جهاز الكومبيوتر.

يعى المسيرى أن "الشعب المصرى يعانى من الحداثة الغربية لأنها سلبته أدبياته وجماله الموروث،" (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10) فيحاول انقاذ ما يمكن انقاذه من ميزات الشخصية المصرية. فمجال فن النكتة والقافية هو نسيج مرتبط "بصميم الانسان المصرى" (المسيرى رحلتي الفكرية 42) يعكس سرعة البديهة والفكاهة المصرية الخالصة. ولهذا يحذر المسيرى من اندثار هذه الفنون المصرية التى تنتمى إلى "الثقافة التقليدية الشفوية" و"الخطاب الحضارى" (المسيرى رحلتي الفكرية 42). فانقراضها يعنى إنقراض الشخصية المصرية المقاومة للمحن بالبديهة والفكاهة، وتحولها إلى حفريات متحجرة fossils. لفظ "إشمعنى" فى قافية أولاد البلد على سبيل المثال هو لفظ احتجاج لا يقنع بأى رد بل ويتحول مع المتحدث إلى مبادرة فكهة فى شكل سؤال مباغت للخصم فى تلك المباراة اللفظية. ومن الأمثلة التى يسوقها المسيرى كدليل على مقاومة ابن البلد المصرى بالفكاهة استخدامه هو شخصيا لما أسماه "سلاح الفكاهة" (المسيرى رحلتي الفكرية 43) مع الحارس المسائى ليزيل الحاجز الذى يمنعه من المرور مع أسرته والعودة إلى المنزل بعبارات مثل:"نحن الشعب المصرى، نريد العبور" و"افتح يا سمسم" واللافت للأمر هو تجاوب الحارس – ممثل السلطة– متوسط التعليم محدود الثقافة من خلال رده:"ادخل يا سمسم." (المسيرى رحلتي الفكرية 43)

تتناقض منظومة القيم الأخلاقية التقليدية تناقضا واضحا يتجلى فى السلوك

الانسانى مما يتطلب تدخل مثقفي ومفكرى هذه الأمة، وبالتـالى فـإن محـاولات المسيرى لا تتوقف ولا حدود لها مع تنوع المنـابر والقنـوات، إذ تتعـدد كـذلك إضاءاته الفكرية فى مناحى مختلفة فنراه يناقش قضايا عديدة متنوعة مثل قواعـد المرور وأصول المساومة والموت والأطباء والمـرض والـزواج و بابـا نويـل والصهيونية والارهاب والعولمة والعلمنة وعلم النكات والاحتفال بالألفيـة ونهايـة التاريخ والسوبرماركت والكريسماس والفيديو كليب والهامبرجر وفلسفة مـا بعـد الحداثة وكوميديا السياسة المعاصرة وفوازير رمضان ونظرية الـرقص الأفقـى، والقلب الكاروهات والفارق بين "كدهه" لسعاد حسنى و"كده" لروبى وعلاقتهما بدور المرأة المتأرجح بين الفاعل والمفعول به وغيرها من مؤشـرات الغـاء الانـسان لإرادته وتلقيه لمؤشرات خارجية يهم بسلبيته فى الانصياع لها لتـشكل أخلاقياتـه وتوجه سلوكياته!!

ذنب التليفزيون هو ذلك "الوحش المخيف" بكتيـرى الانتـشار (المـسيرى رحلتي الفكرية 35) ، المتلاعب بـالعقول وبالمـصائر وبالهويـات:" إن الـشعب الأمريكى ليس لديه عقيدة فى أى شىء ويأتيه اليقين من التليفزيون لذلك تـستطيع السلطة الحاكمة هناك السيطرة على هذا الشعب بالاعلام، وبالتالى تتخذ قراراتهـا الاحتلالية نحو العالمين العربى والاسلامى بسهولة لانها غيبت الذاكرة." (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربية" 10)[16] تروج هذه البرامج لازدواج المعايير ومفهـوم أن آخر صيحة وزيادة الاستهلاك هى القيمة الأعلى والأبقى، ويتحول النمط الطبيعـى المتاح إلى نمط ،فائق غير متاح مثل كون الزوجة هى مارلين مونرو والزوج هـو مارلون براندو. وبالتالى يواكب هذا النمط الفكرى سلوكٌ اسـتهلاكى يتمثـل فـى "استهلاك الأمريكان لمستحضرات التجميل" (المسيرى الفردوس الأرضـى 135) واقبالهم على شد الوجه وتكبير وتصغير الصدر وحقن الشفاه وشفط الـدهون، إذ أن الهدف أن يكون الانسان مثيرا وليس حسن المظهر وهو ما يروج لـ"مبدأ اللذة النفعى" (المسيرى الفردوس الأرضي 143). ومن هنا فإن "التليفزيون الأمريكـى يغذى السعار الجنسى، لأنه يؤدى إلى السعار الاستهلاكى، وهم يرون أن الجـنس مثل الطعام، وبالتالى ينظر إليه نظرة مادية وهذا نتاج للعلمانية التى فـصلت بـين

الدين والدولة فأدت للفوضى الأخلاقية." (المسيرى "ضحايا الحداثة الغربيـــة" 10) وبالتالى فإن الصورة تمثل ذنبا كبيرا ومجموعة من جرائه: التليفزيون الأمريكـــى والسعار الجنسى، والسعار الاستهلاكى والفوضى الأخلاقية.

الأمر المؤسف هو كون برامجنا على الفضائيات العربية تقليـــدا ممجوجـــا لبرامج البطة القبيحة، والأخ الأكبر، وستار أكاديمى، مـــع تزايـــد الهـــوس ذاتـــه بالتصويت ومقياس المشاهدة،[17] وهى حرب من نوع آخر بين أبناء القبيلة الواحـــدة لا هدف لها سوى تفريقهم تحت رايات وهمية للتصويت للمـــشارك المـــصرى أو 'غريمه' (!!) الأردنى. نلمس فى هذه الظاهرة مؤشرا خطيرا على تراجع الكلمـــة فى مواجهة الصورة، والفكر فى مواجهة الغريزة، والعقل فـــى مواجهـــة الجـــسد، وبالتالى، كما حذرنا الدكتور المسيرى، من اعتبار الانسان مادة اســـتعمالية ولـــيس نفسا وروحا وضميرا.[18] كما نلمس لهاثا وراء التفوق والمعيارية والكمال والرغبة فى سحق الآخر وتعميق الفوارق بين الطبقات وتأليه مظهر الفـــرد لا جـــوهره[19]. يواكب هذا السلوك مع تراجع الانسان انسانيا وفكريا وثقافيا وتنازله عن الكثير من رصيد انسانيته حتى لم يعد لديه سوى جسده الذى استـــعمر ونهشته الذئاب. ومـــن هنا يتعين على الانسان أن يعى أن الاختيار ليس بين أن يأكله الـــذئب أو يتـــذأب!! فقد تغير شكل الحروب ولم يعد 'الحديد يصطدم بالحديد'، كذلك لم يعد على الـــشاة أن تتقبل مقولة الذئب: "من حقك أن تختار لى كيف ألتهمك!" بما تحمله من تقديس لمفهوم القوة وتحقير للضعف وترويج لخدعة 'ديمقراطية' الغابة السوداء.

يعيد نموذج عبدالوهاب المسيرى بكتاباته إلى الساحة دور المثقـــف المهـــوم بقضايا أمته ومآل مصيرها، فهو المثقف القيم على ذاكرة الوعى الذى يروج لقـــيم التراحم لا التعاقد فى العلاقات الانسانية وحب الإنسانية ومبادئها الحقة. نـــستطيع أن نرى العالم من منظور عبدالوهاب المسيرى حيث يقترب جند المسلمين حاملين بيارق ورايات النصر التى "ترتفع شامخة يا دار السلام" (المسيرى "أغانى عثمانية" أغاني الخبرة 65). نحقق مشروعه/نـــا الحـــضارى القـــومى، ونقـــف كالبنيـــان المرصوص نحول دون التنكيل بمثقفينا والتمثيل بثقافتنا. يسترجع المـــسيرى "ســـر الانسان" (المسيرى "اللحظة الأخيرة" أغاني الخبرة 125) ويثبت أن المثقـــف لـــه

الكلمة الأخيرة دائما. من هنا نقرأ نموذج د. عبدالوهاب المسيرى المعرفى كمفكر عربى مسلم يحمل قلبا "لا يسأم الطيران والتحليق"(المسيرى "أغنية الوصول" أغاني الخبرة 62) يسعى ويحفزنا معه إلى التشبث بالوعى من أجل تغيير مصير الأمة. فهو المؤول للنصوص الأدبية والتاريخية الذى يتجاوزها إلى النص الأكبر.. العالم.

لذلك مع كل ما تقدم لنا من علم وعمل المسيرى وبالتحديد ما يمثل "البذور والجذور والثمار" التى نمت لتكون واحتنا الفيحاء فى مواجهة الغابة السوداء المتنامية، نستطيع أن نقول: هذا الفارس العربى يستحق منا كل احترام وتقدير. إذ يمسك "الكون فى راحته" ويدخل "فى قلب النواة والأسرار!" (المسيرى "الاحتراق" أغاني الخبرة 115) فيصل إلى حقيقة أن"كل ما صادف القلب من غم أو فرح فهو وجد .. والوجد مكاشفات من الحق." (الحفنى 256) وبرغم ابادة الشعوب واستهلاك موارد الكرة الأرضية والمحاولات الامبريالية، ومحاولات تهميش الانسان، فإنه يتعين على انسان هذا الزمان أن يفعل ويتفاعل ولا يُفعل به لكيلا يفقد درته: ذاته (المسيرى رحلتي الفكرية 151).

وليقف الإنسان مثل الشاعر الذى وثنيا كان ثم مؤمنا أصبح ليناجى ربه:

وثنيا كنت

...

أما اليوم..

فسأقف يا ربى عند عتباتك خاشعا

أحمل غصْن صفاء المودة

وانتظر مشيئتك

أن تهطل رحمتك

فيكلل قطر الندى الزهر.

(المسيرى "الاحتراق" أغاني الخبرة 5-116)

الهوامـــش:

(1) موقف أومبرتو إكو من صراع الحضارات يتلخص في كتابـه للاطفـال" رواد الفـضاء الثلاثة"1989 الذي يلتقي فيه ثلاثة رواد فضاء من الولايات المتحدة الامريكية وروسـيا والصين فوق سطح المريخ فينشب بينهم صراع حضارات يتحول فـور ظهـور الكـائن المريخي إلي موقف عدائي موحد تجاهه ثم مع قليل من التفاهم يكتـشف كـل مـنهم أن المريخي كائن له مشاعر مثلهم تماما!! يوكد تاريخ صدور الكتاب تشابه دور إكو مع دور المسيرى كناقد ومبدع نبوئي يستشرف الغد ويحاول ألا يقف موقفا سلبيا متخاذلا منه.

(2) يقال فى إحدى حكايا الذئاب فى فضل عدم التخلف عن القطيع والاحتيال والمكر للنجـاة أن جديا تخلف عن الطريق فوجد نفسه أسيرا لأنياب الذئب فقال لـه: "إن الراعـى قـد أرسلنى إليك .. ثمرة تلك السيرة الحسنة وحسن التصرف، والحياء التى لديك نحونـا"، وقد احتال الجدى على الذئب بقوله: "أمرنى أن أغنى".. حتى يحدث لك نشوة وسـعادة ذلك الغناء أثناء التهامك لى". ثم رفع الجدى عقيرته بالغناء فانتبه الراعى وأنقذ الجدى (مرزبان 48). وترك الذئب وحيدا لا يلومن إلا نفسه: "لماذا أتحت للجدى فرصـة كـى يهزل بى ويحتال بمثل هذه الوقاحة والتزوير، وأن ينتزع-عنوة- عنان الرغبة والنهمة من يدى، ويحبس شيطان عزيمتى فى قمقم." (مرزبان 49)

(3) من الأمثلة الطريفة/الثاقبة التى يعتمدها المـسيرى للتـدليل علـى العراقـة التاريخيـة والتأصيل كأساس فى نسيج المواطن العربى طبق الفول المـدمس المـصرى الـشهير: "حينما يتناول المصرى طعامه فهو يتناول وجبة ساهمت آلاف الـسنين مـن التـاريخ المصرى فى طهوها" (المسيرى <u>الفردوس الأرضى</u> 30). يلفت المسيرى انتباهنـا إلـى الرمز الأكبر الكامن فى طبق الفول المدمس الشهير إضافة إلى كونه طعام الفقراء أنـه "يترك على نار دافئة طوال الليل حتى ينضج ثم يضاف له بعـد ذلـك الزيـت والملـح والليمون." (المسيرى <u>الفردوس الأرضى</u> 30) وكأنه بذلك – المسيرى يؤكد حتمية إعداد الطعام كتراث وكممارسة تدخل فى جوهر الشخصية المصرية بعكـس الطعـام الغربـى السريع المقزز.

(4) ربما من أبرز سبل مقاومة الفرد لمحاولات القهر والتغريب فـى فكـر المـسيرى هـى الساتياجراها، العصيان المدنى، الذى "لم يكن شيئا ارتجاليا بل إنه عمل علمى دقيق جدا، كما أن غاندى الذى اخترعه لم يكن رجلا مثاليا فقط بـل وسياسـيا واقعيـا أيـضا..." (بهاءالدين 226) يتشابه غاندى مع فكر المسيرى فى كونه نموذجا مقاومـا للتغريـب

ومؤيدا لمحاولات "انتصار الروح على المادة" (بهاءالدين 226) يسير أميالا لمقاطعة الملح الانجليزى ويحارب الجهل ووسائل القهر وتدهور التعليم (بهاءالدين 227).

(5) بعد خمسة وستين يوماً من الحمل ، تلد أنثى الذئب من جرو إلى أحد عشر جرواً في مكان آمن (وجار: كهف أو جذع خشبي مجوف أو مكان مهجور تحت الأرض) يقضى الصغار فى وجارهم الوقت باللعب بالعظام وبقايا جلود الفرائس وتتبع نظاما غذائيا نباتيا ثم تخرج الجراء إلى الالتقاء وتبدأ فى التمرن على الانضمام إلى القطيع.

(6) وذلك كما أهلك الذئب والغراب وابن أوى الجمل (بيدبا 47).

(7) فى هذه الحكاية يتشابه موقف الجمل مع موقف الدول العربية التى ترضى بأن تكون ضحية للاستغلال الغربى حيث انطلت عليه حيلة الذئب والغراب وابن آوى حتى تقدم ليعرض نفسه كوجبة شهية للأسد: "فىّ للملك شبع ورى، ولحمى طيب هنى، وبطنى نظيف، فليأكلنى الملك، ويطعم أصحابه وخدمه: فقد رضيت بذلك، وطابت نفسى عنه، وسمحت به. فقال الذئب والغراب وابن آوى: لقد صدق الجمل وكرم، وقال ما عرف. ثم إنهم وثبوا عليه فمزقوه." (بيدبا 48)

(8) ذئاب الأخوين جريم هى أشهر ذئاب الحكايا قاطبة، ومنها ذئب غبى يفضحه صوته الأجش وقوائمه السوداء المشعرة، يزدرد الأطفال فتفتح بطنه الأم بالمقص ويخرج الأطفال وتضع حجارة مكانهم ثم تخيط بطنه، فلما يشعر بالعطش ويقترب من النبع ويشرب من مائه حتى يسقط فى الماء من ثقله ويغرق ("الذئب والأطفال السبعة") (جريم 35-38). أما نجمة حكايا الذئاب فهى الفتاة الشهيرة التى تتلكأ فى الطريق تقطف الورود، لا تخاف من الذئب لأنها لا تدرى أنها قد تكون قطعة لحم شهية بالنسبة له. ابتعدت عن الطريق وقطفت الزهور وشاغلتها أشعة الشمس التى ترقص بين الأشجار، فيما كان هو يلتهم جدتها ويرقد فى سريرها. له أذنان كبيران وعينان كبيرتان ويدان كبيرتان وأسنان كبيرة ، انقض على الفتاة والتهمها وعلا غطيطه حتى أتى الصياد وشق بطنه بالسكين وأنقذ الفتاة وجدتها ووضع حجارة ثقيلة مكانهما – كالعادة- فوقع الذئب صريعا وسلخ الصياد جلد الذئب وأخذه معه، أما الفتاة فأقسمت ألا تتجول "فى الغابة مرة أخرى" ثم أضافت فى مكر "إذا ما منعتنى أمى." ("ذات الرداء الأحمر") (الأخوان جريم 289-296)

(9) من الأمثلة الأدبية البارزة التى ترصد المواجهة الرمزية بين الفرد والفساد التى تنتهى بانتصار الفرد قصة "الأم والوحش" للأديب يوسف الشارونى. عاشت أم سيد بعد تلك المواجهة لتروى قصتها مع الوحش فتصبح بذلك علامة على إرادة الانسان وصموده.

دافعت أم سيد عن سيد رغم نهش الذئب لجسدها. تغلبت عليه وعاشت بأصابعها المبتورة شاهدة على "قصة معركتها وانتصارها على الوحش" (الشاروني 16).

(10) مسئولية المجتمع وحمل المراهقات فى بريطانيا ومنهن جينى ذات الاثنى عشر عاما التى تقدمت بشكوى للشرطة ضد خمسة أشخاص تتراوح أعمارهم بين ستة عشر وستة وعشرين لاخضاعهم لفحص الحامض النووى DNA لتحديد هوية والد جنينها. هؤلاء الفتيات هن ابنات لأمهات غير متزوجات أو هجرهن أزواجهن، أسهمت التربية الجنسية المزعومة فى تفاقم مشكلتهن إذ أن الهدف منها هو توعية المراهقين إلى تأخير الممارسات غير المشروعة وليس نشر الفضيلة واحترام الجسد. (تحقيقات" 77-78)

(11) نرى أن عبدالوهاب المسيرى يحمل مشعل أحمد بهاءالدين الفكرى فى اهتمامه بقضايانا العاصرة والاسرائيليات والثقافة بمفهومها الشامل الوافى وهو دليل على ثراء الأرض المصرية الطيبة التى ما زالت تنجب المزيد من الأبناء العظماء الأوفياء.

(12) سبب رئيس فى انتشار إدمان الحبوب مثل البروزاك والفياجرا.

(13) تطرح الأمثلة التى يذكرها المسيرى للتدليل على خبرات والدته التدويرية فى اشعال 'لمبة البابور' وأكل أجزاء الدجاج مبدأ التنمية المستدامة الذى يقدم الآن كبديل للحد من استهلاك موارد الكرة الأرضية. وفى المقابل بحسبة بسيطة يتصور المسيرى طفلا يحضر خمسة وعشرين عيد ميلاد لزملاء فصله وبالتالى يشترى لهم خمسا وعشرين لعبة وفى المقابل يتلقى خمسا وعشرين لعبة فى عيد ميلاده!! (المسيرى رحلتى الفكرية 25)

(14) وبرغم ذلك فإن انصراف حفيد المسيرى عن "بحر البلاستيك" واقباله على الأراجوز الخشب "يعنى أن الدنيا بخير، وأن النفس البشرية قادرة على المقاومة وأن الفطرة الإنسانية، فى نهاية الأمر، ورغم كل شيء، سليمة." (المسيرى رحلتى الفكرية 25)

(15) من أمتع اللحظات فى رحلة المسيرى الفكرية وأكثرها دلالة على إخلاصه لثقافة الوطن ذكره لأناشيد طفولته كما شرح: "وسأورد النشيد التالى حتى لا يختفى مثل آلاف الأناشيد الأخرى التى طواها النسيان لأنه لم يسجلها أحد." (المسيرى رحلتى الفكرية 38)

(16) تليفزيون الواقع هو 'أبانا الذى على الشاشات'، التى امتد تأثيرها إلى متابعة المواطن العربى عبر الفضائيات لسلسلة من البرامج التلفزيونية الأمريكية التى تروج لقيم السعادة الزائفة المبنية على الربح السريع وهيستيريا الاستهلاك والجمال الخارجى:

The Swan, The Bachelor, Total Makeover, Joe Millionaire, American Idol, The Biggest Loser, I saw what you ate last summer,

(17) يتمثل ذلك الهوس فى "الأوديمات" ونسبة المشاهدة والهيت باريد والتوب تشارت وأفضل المبيعات والمركز الأول فى شباك التذاكر ومعايير الجودة والاعتماد والأيــزو... الــخ، وبذلك تسيطر 'العقلية الأوديماتية' (نسبة إلى بيير بورديو) على سلوك الانسان.

(18) فى عرض الفرق بين مجتمع التراحم ومجتمع التعاقد حيث سمعة المركز الطبى أهم من حياة المريض يورد المسيرى حكاية د. فرانكنستاين الذى يقــول عنــه المــسيرى إنــه "حولنى إلى موضوع ومادة استعمالية" (المسيرى رحلتى الفكرية 106).

(19) حفل البرنامج الذى وضعته الإدارة الأمريكية لزيارة خروشوف لها بمقابلات مع الساسة ورجال الأعمال والمال والصناعة وزيارة المصانع الكبرى وخلا من مقابلــة المفكــرين والمبدعين والفنانين وزيارة المتاحف والمكتبات والجامعات. (بهاءالدين 19)

المراجع العربية:

- أحمد بهاءالدين. أفكار معاصرة. القاهرة: الهلال. 1970
- بيدبا الفيلسوف. كليلة ودمنة. ترجمة عبدالله بين المقفع. القاهرة: كتاب الشعب، 1968.
- "تحقيقات." سيدتى. العدد1315. السبت 20 مايو 2006. 76-78.
- عبدالمنعم الحفنى. المعجم الصوفى. القاهرة: دار الرشاد، 1997.
- فاروق خورشيد. أديب الأسطورة عند العرب: جذور التفكير وأصالة الإبداع. الكويت: عالم المعرفة. 2002.
- كمال الدين الدميرى. حياة الحيوان الكبرى. بيروت: دار الفكر. المجلد الأول.
- يوسف الشارونى. الأم والوحش. القاهرة: دار ماجد، 1982.
- ويليام، شيكسبير. المآسى الكبرى. "هاملت." ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990. 5-216.
- مرزبان بن رستم بن شروين. قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان. ترجمة يوسف عبدالفتاح فرج. القاهرة: المشروع القومى للترجمة، 212، 2000.
- عبد الوهاب المسيرى. الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1979.
- "حوار ." حمدان العاصى. المشاهد السياسى. العدد 44، 12-18 يناير 1997، 13-15.
- "د. عبدالوهاب المسيري يواجه الذئاب من فوق سرير المرض: ملامح المشروع الحضاري العربي تتشكل الآن." حوار مع السيد رشاد. الأهرام العربى. 19 يناير 2002. العدد 252.

شبكة الانترنت، 16 نوفمبر 2006.
http://arabi.ahram.org.eg/Arabi/Ahram/Search/getpage.asp?PageType=NORM&CVPath=%2Farabi%2Fahram%2F2002%2F1%2F19%2Fcult2%2Ehtm&CWord=%DA%C8%CF%C7%E1%E6%E5%C7%C8+%C7%E1%E3%D3%ED%D1%ED&ADSLUser=1&un=&pw.> 16th Nov. 2006

- رحلتى الفكرية: فى البذور والجذور والثمار. القاهرة: دار الشروق، 2005.
- أغانى الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية شبه ذاتية شبه موضوعية. القاهرة: دار الشروق، 2005.
- "كنت ماركسيا فكرهت أمريكا.." حوار مع أميرة حمدى. المجلة. العدد 1308. 2005/12/6. 60-61.
- دراسات معرفية فى الحداثة الغربية. القاهرة: الشروق الدولية.2006.
- "مشروعى البديل." حوار مع هانى نسيرة. المنتدى الثقافى: الشرق الأوسط. العدد 10053، الأربعاء 2006/4/26. 3.
- "5 ملايين إنسان ضحايا الحداثة الغربية." ندوة قصر الفنون عرض يوسف الغزالى. الوفد. العدد 6131. 24 /10/ 2006. 10.
- المقريزى، تقى الدين أحمد بن على. إغاثة الأمة بكشف الغمة. مقدمة سعيد عبدالفتاح عاشور. القاهرة: الهلال، 1990.

المراجع الأجنبية:

Baudrillard, Jean. "Simulacra and Simulations." Modern Criticism and Theory: A Reader. Ed. David Lodge. Harlow: Longman, 2000. 403-412.

Biedermann, Hans. Dictionary of Symbolism: Cultural Icons and the Meanings Behind Them. Trans. James Hulbert. New York: Facts on File, 1992.

Eco, Umberto. The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Grimm, Brothers. Tales of the Brothers Grimm. Ed. Clarissa Pinkola Estes. New York: Book-of-the-Month-Club, 1999.

عبد الوهاب المسيرى وليوشتراوس

أحمد عبد الحليم عطية

أولاً: ليوشتراوس علامات أولية:

رغم التشابه والتقارب الشديد في نفس موضوعات البحث بين كل من: المفكر الأمريكي اليهودي ليوشتراوس، والمفكر العربي المسلم عبدالوهاب المسيرى فإن التباين والاختلاف بينهما أكثر وضوحاً في الرؤية والمنهج والنتائج.

كتب كل منهما عن: أبن ميمون وإسبينوزا وميكافيللي وهوبز ونيتشه، كما كان لكل منهما موقف من الحداثة وما بعد الحداثة، وكتب المسيرى عن ليوشتراوس نفسه ومنهجه وعن العديد من المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع من أعضاء الجماعة اليهودية من معاصري شتراوس ورفاقه مما يجعل المقارنة بين ملهم المحافظون الجدد[1] وصاحب الخطاب الإسلامي الجديد[2] ممكنة على إلا يفهم من هذه العبارة الأخيرة أننا نتناول الفكر السياسي عند الأول[3] أو الخطاب الديني عند الثاني، ذلك أن اهتمامنا الأساسي هنا يدور على كتاباتهما الفلسفية ومنهج كل منهما في تحليل الخطاب الفلسفي وتوظيفه خاصة لدى الفلاسفة اليهود وإن كان تركيزنا سوف ينصب على المقارنة بين دراساتهما عن كل من: ابن ميمون في العصر الوسيط وإسبينوزا في العصر الحديث.

وهذا يتطلب منا في البداية الإشارة بإيجاز إلى التوجهات الأساسية لفكر ليوشتراوس. حيث يمكننا أن نستخلص من دراسة ديفيد ماكبريد D. McBryde عن ليوشتراوس بعض المؤشرات الأولى التي تفيد في بيان سيرته وتوضح تطور عمله والمؤثرات المختلفة التي شكلت تفكيره[4]. فقد ولد في كرشهاين بولاية هيس بألمانيا 20 سبتمبر 1899 والتحق بالجمانزيوم بمالبورج 1912، قرأ شوبنهور ونيتشه حين كان في السادسة عشر؛ وهو يصرح: "يمكنني أن أقول أن نيتشه فقط سيطر على وتخللنى وأعتقد أنني فهمت منه كل شيء بين العشرين والثلاثين من عمري". بينما يعد صاحب إرادة القوة عند المسيرى هو فيلسوف الظلامية الأكبر

يقول عنه، هو "فيلسوف علماني عدمي ألماني، أول من عبر بشكل منهجي وصريح عن النزعة التفكيكية في المشروع التحديثي والاستناري الغربي، الذي يدور في إطار العقلانية المادية ومن ثم فهو فيلسوف الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية بلا منازع"[5].

تحول شتراوس إلى الصهيونية في سن السابعة عشر. واجتمع مع فلاديمير جابوتنسكي الصهيوني المتشدد. يقول: "أنا نفسي كنت صهيوني سياسي في شبابي مع عدد من أعضاء منظمة الطلاب الصهيونيين وعندها قابلت جابوتنسكي وسألني لما تفعل ذلك؟ وأجبته حسناً نحن نقرأ الكتاب المقدس وندرس التاريخ اليهودي والنظرية الصهيونية ونعمل على تطويرها"[6].

تتسم كتاباته المبكرة بحماسة قومية يهودية واهتمام بالغ بوضع اليهود في ألمانيا أثناء جمهورية فيمار وقد جمعت هذه الدراسات في الجزء الثاني من أعماله الكاملة Leo Strauss, Gesammelte Schriften bd2, Stuttgart 1966.

بدأ تعليمه الجامعي 1917 حيث درس في فرانكفورت وبرلين، واختار ماربورج مركز الكانطية الجديدة التى أسسها هرمان كوهين H. Cohen الممثل الأعظم لليهود والناطق الألماني باسمهم، الذي انجذب إليه شتراوس بسبب اهتماماته اليهودية وأن كان لم يقابله لموته في برلين 1918 ويرى البعض أن دراسة ليوشتراوس "نقد الدين عند إسبينوزا" رداً على ما جاء في دراسة هرمان كوهين موقف سبينوزا من الدولة والدين والتى انتقد فيها الفيلسوف الهولندي المنشق متهما إياه بأن حقده الشخصي هو ما دفعه إلى نقد التوراة وما فيها من أفكار سياسية.

وحين بدأت الكانطية الجديدة تتوارى بسبب ظهور الفينومينولوجيا ذهب شتراوس للاستماع إلى هوسرل 1922[7] التقي ليوشتراوس وتعرف على جادامر في ماربورج الذي توثقت علاقته به ودعاه إلى ماربورج 1955[8] ليحاضر عن سقراط.

واظب على محاضرات جوليوس ابنجهوس Suluis Eblinghous وكانت

المرة الأولي التي يسمع فيها عن هوبز بطريقة مختلفة. وكتب فيما بعد إلى الكسندر كوجيف في 9 مايو 1935 عن دراسته لهوبز بإنه المحاولة الأولي لتحريره من الإجحاف.

دوام على محاضرات هيدجر، الذي كان معجباً جداً بتقنيته في تفسير النصوص الفلسفية، وبشكل خاص تفسيره لميتافيزيقا أرسطو. وقد استمع إلى فرنر ييجر Werner Jaeger في برلين وترجمته نفس نصوص ميتافيزيقا أرسطو وهو كما يقول شتراوس لا يمكن مقارنته بهيدجر، الذي هو أفضل بشكل تام. وفي الوقت الذي كان أغلب معاصريه في ألمانيا معجبين بماكس فيبر، رأى أنه، فيما يتعلق بالتقصي والدقة لا يطاول هيدجر[9]. كتبت شاديا دروري "لا شيء يترك أثراً في شتراوس أكبر من ذلك الذي يتركه أسلوب هيدجر في دراسة النص. فقد أعجب كثيراً به وطريقته التي تكشف كل الخيوط الثقافية في النص. وهذا أمر يختلف عن كل ما رآه وسمعه[10].

بينما يرى المسيرى أن هيدجر جزء من نمط عام في الحضارة الغربية يتمثل في تصاعد معدلات الحلولية الكمونية والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، وهيدجر يرفض العودة للإله كما يرفض أن يعود إلى الذات المستقلة. وكما كتب المسيرى فهو يتأرجح فلسفياً بين العقل الإمبريالي النيتشوي الدارويني والعقل الأداتي البراجماتي، ويصفه بالعلمانية التى تظهر في تبنيه للحل الصهيوني للمسألة اليهودية إذ كان يرى ضرورة توطين اليهود في فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوربا، دافع عن المشروع الصهيوني الذي طالب بطرد اليهود من أوطانهم ليعاد توطينهم في فلسطين (موسوعة، مجلد 2، ص425).

ويوضح عماد شعيبي في دراسته التمويه على الانتساب إلى ليوشتراوس العلاقة بينه وبين هيدجر ونيتشه فهو يشبه أولئك الفلاسفة الذين تسيست أفكارهم بعد وفاتهم نظراً لبريقها الذى يمكن أن يمضى من جيل إلى جيل ومن حقل معرفي إلى آخر تطبيقي. فقد بدأت كتابات ليوشتراوس فى العشرينات من القرن الماضي تستلهم من أب الوجودية "مارتن هيدجير الذى يعتبر تلميذ فيلسوف العدمية وموت

الإنسان "فريديك نيتشه. فمن نيتشه وحتى ليوشتراوس لم يتغير شيء سوى الأسماء، فما كان يسميه نيتشه "الرجل المتفوق" أو "الرجل التالي" يدعوه شتراوس "الفيلسوف". وهذا (الفيلسوف الرجل المتفوق) هو ذلك الرجل الذي يندر مثيله بين الرجال ويستطيع أن يواجه الحقيقة. فالله عنده وبالتالي عند أتباعه غير موجود، والكون لا يهتم البته بالإنسان أو الجنس البشري، أو أن تاريخ البشرية كله ليس أكثر من مجرد نقطة تافهة فى هذا الكون الواسع والتي ما أن تبدأ بالظهور حتى تتلاشي أبداً دون أن تترك أثراً. وبالتالي فلا توجد أخلاق. لا يوجد خير وشر. وبالطبع لا يوجد شيء أسمه الحياة الآخرة فهذه مجرد قصة من قصص العجائز.

تابع شتراوس حلقة جوليوس جوتمان Juluis Guttmann الدراسية حول كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين" 1924-1925 وكلف منه بالبحث في الفلسفة اليهودية وكتب 1930 كتابه "نقد الدين عند إسبينوزا". التقى وكارل شميدت Carl Schmitt الذي أوصي مؤسسة روكفلر الألمانية للعلوم الاجتماعية بمنحه منحة لدراسة الفلسفة فى العصور الوسطي اليهودية والإسلامية بباريس ولندن مما يعني بالنسبة لنا ارتباط شتراوس بالصهيونية وارتباطه أيضاً بالنازية رغم التباعد بينهما فمن المعروف أن شميدت مفكر قانوني وقيادي بارز في الحزب النازي، وهو الذي صاغ الآراء القانونية المبررة لعمل هتلر بعد حريق الرايخستانج (مبني البرلمان) في فبراير – مارس 1933.

التقي والكسندر كوجيف في برلين أواخر عشرينيات القرن العشرين ليوشتراوس[11] والتقي به في باريس 1933 عن طريق جادامر وقد أشاد به فالتر بنيامين، ولويس ماسينيون ويراسله من إنجلترا 1934.

سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية 1937 بناء على توصيات عديدة حيث عين في قسم التاريخ بجامعة كولومبيا بنيويورك ثم انتقل إلى المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك 1938 بتوصية من هارولد لاسكي وصار محاضراً في علم السياسة ومنذ 1940 يصبح محاضراً في عدة كليات.

تموت أخته بالقاهرة 1942 زوجة كراوس Kraus وكذلك كـــرواس الـــذي يعتقد في البداية أنه انتحر ثم اكتشف لاحقاً أنه من المحتمل أن يكون قد قتل. وهـــو من الشخصيات التي يحيط بها الغموض فترة وجوده بالقـــاهرة وعملـــه بالجامعـــة المصرية وذلك لارتباطه بالدوائر الصهيونية التي كانت وراء انتحاره أو قتله[12].

يعرض عليه مارتن بوبر موقعه في جامعة القدس بعد تقاعده إلا أنه رفض، لكنه عمل أستاذاً زائراً من نهاية 1954-1955 للفلسفة والسياسة بالجامعة العبرية بالقدس بإسرائيل. منح 1966 دكتوراه فخرية للمساهمة في الفكر اليهودي من كلية Cincinnati العبرية.

أصيب 1956 بنوبة قلبية عنيفة طبقاً لما يقوله جورج انســـتابلو Anstaplo وتقاعد 1964. توفي 18 أكتوبر 1973 بذبحة رئوية. وهو مـــدفون فـــي مقبـــرة الكنس Kenssetls في أنابولس Anoplolez.

يتضح لنا مما سبق المؤثرات التي أخـــذ عنهـــا ليوشـــتراوس خاصـــة هيـــدجر، والعلاقات الوطيدة بكثير من معاصريه خاصة الكسندر كوجيف الـــذي مـــثلا ومعهمـــا إيمانويل ليفيناس مؤشراً هاماً في ثلاثينيات القرن العشرين تجاه ما بعد الحداثة رافعـــين شعار أثينا - أورشليم من أجل زحزحة الفكر الإنساني بتعبير دريدا الـــذي أخـــذ عـــن كوجيف وليفيناس أفكاره عن تعدد الداول والاختلاف والأثر وميتافيزيقا الغياب.

ثانياً: ليوشتراوس والفلسفة الإسلامية

ويبين لنا جورج تامر- الذي تنبه إلى أهمية منزلة الفلسفة الإســـلامية فـــي أعمال ليوشتراوس - ثلاث اتجاهات أساسية توضح مظاهر فكره وتمثل جوانـــب فلسفته كما تظهر من كتاباته حول الفلسفة الإسلامية التـــي لـــم يـــولي البـــاحثون الغربيون العناية المناسبة لأثرها ومكانتها في تفكيره. وهي كتابات تتضـــمن كمـــا يخبرنا هنريش ماير Herinrich وصفاً ذاتياً لشـــتراوس لا يوجـــد فـــي كتاباتـــه الأخرى. وسنعرض لهذه الاتجاهات بعد بيان دراساته عن الفلسفة الإسلامية ويمكن تحديدها في خمسة أعمال أولها كتاب "الفلســـفة والشـــريعة" Philoosphie und

Gesetz 1935 وهو عمل يحتوى الخطوط الأساسية للبرنامج الفلسفي الذي التزم به شتراوس طوال حياته، يطرح إشكالية العلاقة بين الفلسفة والشريعة انطلاقاً من واقع اليهود في ألمانيا في عشرينيات القرن الماضي، حيث كانت الجماعة اليهودية تعاني صراع داخلي بين دعاة المحافظة ودعاة الاندماج في المجتمع الألماني وثقافته، مما ولد تحديات فكرية فرضت على المثقفين البحث عن إيجاد أجوبة له وتدور هذه التحديات بشكل أساسي حول قيمة الدين وأهميته بالنسبة للفرد والمجتمع. ويتضمن عمل شتراوس هذا مقدمة ضافية يهاجم فيها كلا من النزعة التقليدية المتحجرة والنزعة العقلانية الحديثة الرافضة للدين، معلناً أن العقلانية الغربية الحديثة أخفقت في القضاء على الاعتقاد الديني، لأنها لا تهتم بجذور ما تنتقده، بل تكتفي بالتعامل مع ظواهره فقط. وفي المقدمة يعلن شتراوس إلحاده الذي يصفه بأنه نابع من نزاهة عقلية وأنه يقوم على قواعد الكتاب المقدس(13).

ويبين شتراوس في عمله الثاني "بعض الملاحظات حول العلم المدني لدى ابن ميمون والفارابي" 1936 أن ابن ميمون متأثر في فلسفته وتفسيره للتوراة بفلسفة الفارابي، الذي يعتبر دين الوحي تحقيقاً لبرنامج أفلاطون الذي هدف إلى تأسيس الدولة المثالية وبناء عليه فإن نقد الحداثة والتقليدية الدينية لا يجدي إلا إذا تم بواسطة فهم صحيح للعقلانية الوسيطة وأن هذا لا يتم إلا بفهم فلسفة الفارابي السياسية الأفلاطونية.

ويتضح في دراسته "كتاب مفقود للفارابي" 1936 رأى شتراوس القائل أن الفارابي يعرض في كتابه فلسفة أفلاطون وأرسطو كفلسفة واحدة ذات طبقتين: باطنية أفلاطونية وظاهرية أرسطية.

ويخبرنا في دراسته "أفلاطون الفارابي" 1943 أن ما اعتبره الفارابي غرض أفلاطون الصحيح هو غرض الفلاسفة جميعاً. وتظهر أفلاطونية الفارابي في ازدواجية تفسيره لأثار أفلاطون: إذا أن ظاهر النص يبدو مناسباً لأكثرية القراء فيما هو يخفي تحته طبقة تفسيرية لا يبلغها إلا الفلاسفة وحدهم. ويرى شتراوس أن عنصر آخر من أفلاطونية الفارابي يظهر في اختراعه لما لا تتضمنه النصوص

التى لخصها، فهو يختفي وراء عمل الشارح ناسباً إلى أفلاطون أقوالاً لم يقلهـا أو مهملاً لما قاله حقاً، ليشير بذلك إلى ما لا يستطيع التصريح به أو نفيه خوفاً من أن يرمي بالكفر. ويرى جورج تامر "أن ما نسبه شتراوس إلى الفارابي في هذه الدراسة من صفات إنما هو وصف ذاتي لشتراوس نفسه"[14].

وتأتي دراسته "كيف قرأ الفارابي نواميس أفلاطون" وسط كتابه "ما هي الفلسفة السياسية؟" الذي يعتبر تلخيصاً لفكره وبياناً للمكانة المركزية التي يحتلها الفارابي فيه. وهو يشير إلى أن تلخيص الفارابي لا يتضمن الكتاب العاشر من النواميس وهو مقالة أفلاطون اللاهوتية بما يعنى أنه ينسب لأفلاطون علم كلام لا مكان للاهوت فيه. وأن الفارابي يتستر وراء التلخيص علماً منه بالفرق بين شريعة الإسلام ونواميس أفلاطون وأن الفارابي يخفي عن القارئ عدم إيمانه بالله. ومن الواضح أن شتراوس تعامل أحياناً مع النص العربي بحرية لا يسمح بها النص لينسب إلى الفارابي قناعات لا تتضمنها النصوص بحد ذاتها[15].

ثالثاً: صور ليوشتراوس:

ويتضح مما أوردناه اتجاهات ثلاث أساسية في فكر شتراوس، أولاً كونه فيلسوفاً يهودياً كما يظهر في اهتماماته بفلسفة ابن ميمون وكتابه "دلالة الحائرين" التي نبعت من رغبته في معالجة مشاكل فكرية يهودية معاصرة، وأنه اتبع نهج ابن ميمون في علاج مسألة العلاقة بين الدين والعقل واهتدى بواسطته إلى الفكر السياسي الأفلاطوني الذي لعب دوراً أساسياً في تكوين التفسير الفلسفي للوحي الإلهي. يقدم لنا رضوان السيد أسباباً ثلاث لاهتمام شتراوس بالفلسفتين اليهودية والإسلامية، الأول أنه أراد اعتبار الفلسفة اليهودية الوسيطة نداً للفلسفة الإسلامية، بمعنى المشاركة فى وراثة التقليد الكلاسيكى، والشراكة فى الإبداع، والانفراد بنقل ذلك النتاج إلى اللاتينية الأوربية الوسيطة والثانى هو الأصرار على أن التقليد الفلسفى الإسلامى واليهودى الوسيط هو حلقة الوصل بين الإغريق والأوربيين، ليس فقط بالمعنى التاريخى، بل بالمعنى المعرفى أيضاً، حيث ينطلق من وجهة

نظر تنصر أفلاطون على أرسطو ويذهب إلى أن الأمر كان على هــذه الصـــورة لدى المسلمين والأوربيين فى العصور الوسطى والأمر الثالث الذى من أجله اهــتم شتراوس بالفلسفة الإسلامية، هو اهتمامه بالرشدية اللاتينية التى نقلت مـــن وجهـــة نظره هذه الرؤية المعرفية المطلقة ليظل ميراث الحكمة مؤثراً فى الفلسفة كما فـــى السياسة أو فى السياسة من خلال الفلسفة[16].

وثانياً كونه فيلسوفاً أفلاطونياً. ارتدى ثوب باحث في تاريخ الأفكار الفلســفية لينزع عن الأفكار الأصيلة ما اعتراها من شوائب عبر العصـــور، وأن اقتصــــاره على تفسير آثار ماضية لم يكن إلا سعياً وراء تحقيق شرط أساسي لفلسفة أصـــيلة حاضرة. حيث فهم أن المثل الأفلاطونية الثابتة متماهية والمشاكل الأساسية التـــي تعتري الوجود الإنساني ويظهر ذلك في عمل كينيث هارت جرين "العودة إلى ابن ميمون في فكر ليوشتراوس[17]. وثالثاً كونه فيلسوفاً باطنياً عرف كيف يخفي أفكاراً هدامة للمجتمع خلف مهارة في تفسير نصوص اعتبرها باطنية. وهو يعزو لجـــوء الفلاسفة إلى الكتابة المبطنة بشكل أساسي إلى خـــوفهم مـــن الاضـــطهاد الـــديني والسياسي من ناحية وحذرهم من نشر تعاليم تهدد سلام المجتمع بالخطر إذا وقعت بين أيدي الجهال، الأمر الذي يؤدى إلى البطش بالفلسفة والفلاسفة. وهو ينسب كما يرى نقاده اعتباطياً هذا النوع من الكتابة إلى فلاسفة لم يعرفـــوا أيـــاً مـــن أنـــواع الاضطهاد، ويصرف جهداً كبيراً على تفاسيره التي تبقي مقتصرة على الشكل واللغة من دون معالجة المضمون، وهذا يبرر فيما يقول مايلز بيرنايت Myles Burnyeat عنـــه في كتابه "أبو الهول دون سر" Sphinx without a secret لقد سلك منهج سرية التعليم الشفوي فأسر إلى خاصة تلاميذه بحقيقة آرائه فلا يتسني معرفتها. وتـــذهب شاديا دروري إلى أن تعاليمه ليست سوى الإلحاد وإنكار القواعد الدينية الأخلاقيـــة التي يقوم عليها المجتمع، ونفي إمكانية تنوير الجموع بسبب فجوة مزعومـــة بـــين الفلسفة والمجتمع مما يجعل الحقيقة حكراً على الفلاسفة يصعب الوصول إليها[18].

رابعاً: ابن ميمون بين المسيرى وشتراوس

تناول شتراوس في كتابه "بعض الملاحظات حول العلم المدني لدي ابن ميمون والفارابي" 1936 الفيلسوف اليهودي الذي عاش في ظل الحضارة الإسلامية موضحاً تأثره بأعلامها خاصة الفارابي، يظهر هذا الأثر في تفسيره للتوراة. ويعد "دلالة الحائرين" أهم كتب ابن ميمون وهو يسعى فيه للتوفيق بين الدين والعقل، ويتأول كثيراً من الأفكار الدينية اليهودية تأويلاً يجعلها تتفق مع العقل[19].

ويؤكد المسيرى على فهم ابن ميمون للدين على أنه دين الكمال الإنساني، وهو دين الفلسفة وليس الوحي، دين قوامه التأمل الفلسفي فى الخالق. ويشير إلى الأصول الثلاثة عشر "شلوشاه عشار عيقاريم" لتحديد عقائد الدين اليهودي التى وردت فى كتاب ابن ميمون لكتاب السنهدرين فى مقدمة كتاب السراج، وهى فى جوهرها لا تختلف فيما يرى المسيرى عن المعتقدات الإسلامية كثيراً فهى تنفى أية حلولية عن الإله. ويبين أن ثمة نوعان من الاختلاف بين هذه الأصول والعقائد الإسلامية، أولهما اختلاف "سطحي ينصرف إلى الألفاظ حين يحل كلمة توراة "محل" القرآن و"موسى" محل "محمد" واختلاف أساس بنيوي يتعلق بالعقيدة الخاصة بعودة الماشيح، هو ما يؤكد عليه المسيرى، الذي يرى أن العقيدة اليهودية وفكرة الخالق عند بن ميمون لا يمكن فهمها إلا من خلال الفلسفة الأرسطية وأن أى تفسيرات أخرى هى شكل من أشكال الوثنية.

ومن هنا يرى البعض يرى أن الأرسطية الميمونية تشوه معنى الكتاب المقدس، وأن ابن ميمون يظهر احتراماً لأرسطو أكثر من احترامه لنصوص الكتاب المقدس أو التراث (المسيرى م3 ص369). وإن كنا نستطيع أن نشير إلى شيء آخر يتوقف عنده شتراوس هو أن أرسطية ابن ميمون أبعدته عن أفلاطون، الذي عاد إليه الفارابي، وعلى هذا يرجع شتراوس إلى الفارابي وليس إلى ابن ميمون. أفلاطون والفارابي وليس أرسطو وابن ميمون هما أصحاب الحضور القوي فى الفلسفة الإسلامية الوسيطة كما أن أعماله لم تكن لها أهمية تذكر فى

العالم الإسلامي وهذا يرجع إلى أن فكره لا يتسم بالأصالة أو إلى أن الثقافة العربية اليهودية في الأندلس كانت تابعة للحضارة الأم [اليونانية] إلى درجة كبيرة.

ونحن نشير هنا إلى ما كتبه المسيرى حوله لتفسير عدة أمور تتعلق باهتمام ليوشتراوس به، أولها كونه فيلسوفاً يهودياً يسعى للتوفيق بين العقل والشـــريعة وأن كان أقرب إلى دين العقل وأنه نشأ في الحضارة الإسلامية وأن لم يكن له حضـــور مثل الفارابي وابن سينا، الذين انتقل ليوشتراوس إلى أعمالهما لأفلاطونيتهما علـــى العكس من أرسطية ابن ميمون، ولأنه، أى "ابن ميمون" كان أحد مصـــادر حركـــة التنوير اليهودية التى اهتمت بكتاباته لإدخال شيء مـــن العقلانيـــة علـــى الـــدين اليهودي، وخاصة لدى المتأثرين بفكره: اسبينوزا وموســـى مندلســـون وهرمـــان كوهن، بل أن كتاباته فيما يقول المسيرى: تعد النقطة الأساسية التى اجتمع عليهـــا دعاة التنوير، وهى إطار مرجعي أساسى لليهودية الإصلاحية. وهـــذا ينقلنـــا إلـــى تناول إسبينوزا عند كل من المسيرى وليوشتراوس.

خامساً: أسبنيوزا مفترق طرق:

لا يؤمن شتراوس بقدرة السياسة على ضبط الناس، الذين كثيراً مـــا تتغلّـــب عليهم أهواؤهم، فلا يخضعون لمستلزمات النظام الاجتماعى، بل يقومون بما يخدم مصالحهم الفردية، مهدّدين بذلك استقرار المجتمع. وهو بالمقابل يرى أنـــه يمكـــن السيطرة على الناس بواسطة الدين، إذ أنهم يتبعون الوصايا الدينية خوفاً من العقاب ورغبة فى الثوب. وهكذا يصبح الدين وسيلة ناجعة يكبح بها الحكام جماح الشعب. سبينوزا ينوّه بهذه الوظيفة السياسية – الاجتماعية للدين ويدعو لذلك إلى الاحتفـــاظ به. ويميز سبينوزا بين الحكماء – وهم الخاصة – وعامة الشعب، التى تتألف برأيه من "الأتقياء" والمؤمنين بالخرافات. وهو بهذا التمييز يبغـــى تقريـــب الـــدين مـــن الفلسفة، لينسب إليه دوراً فعالاً فى السياسة، التى يضع الفلاسفة أسســـها النظريـــة. يتوصل شتراوس بواسطة تحليله نقد سبينوزا للكتاب المقدس إلى أن هذا النقد مبني على فكرة أن الكتاب لا يحتوى أى تعليم حـــول النقـــاط التـــى يتناولهـــا بـــأقوال

متضاربة، وإن كل ما لا يتناوله الكتاب بتعليم مباحٌ للعقل التعليمُ فيه، والعقل في ذلك لا يخضع لاعتبارات أخرى، سوى الاعتبارات العقلية والمنطقية[20].

يحظى اسبينوزا لدى المسيرى بلقب فيلسوف العلمانية الأكبر وهو ما لم يحظ به سوى أثنين؛ نيتشه ومن بعده دريدا وهو عنده فيلسوف عقلاني مادي من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة. يتناول المسيرى رؤية اسبينوزا للإله والطبيعة، لقد رد أسبينوزا العالم بأسره في ثباته وحركته، إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام، الكامنة فيها والتى تتخلل ثناياها وتضبط وجودها، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهى النظام الضروري والكلي للأشياء. (المسيرى P371)

وقد بلغت الواحدية والكمونية الفلسفية ذروتها عند اسبينوزا الذي ألغى كل الثنائيات التقليدية، وأن فلسفته نظام مادي خال من أية رواسب دينية سوى المصطلح: بل أنه فيما يرى المسيري من أكثر النظم المادية تبلوراً وأكثرها نقاء وخلواً من العناصر غير المادية. يقول: " وتبدو المنظومة الفلسفية عند اسبينوزا بصورة متميزة، جعلت منه رائداً حقيقياً للفكر الغربي الحديث وللمشروع التحديثى والتفكيكي الغربي والاستنارة المظلمة". (المسيرى 372) منظومة لا توجد بها أية فراغات بين الإله والطبيعة والإنسان، فهى مصمته تماماً، شكل من أشكال الحلولية الكمونية الواحدية المادية ، وهى حلولية كمونية بمعنى أن كل الأسباب تحل في المادة وقوانين الحركة كامنة فيها. وهى مادية بمعنى أن الأسباب لا تتجاوز المادة وأن القوانين كامنة فى الأشياء لا تفارقها (المسيرى 373).

يعرض المسيري مجموعة العناصر الأساسية في فلسفة اسبينوزا ليؤكد لنا علمانيته وماديته وحلوليته وكمونيته، وهذه العناصر هي: رؤية اسبينوزا للإله والطبيعة، رؤيته للإنسان، الرؤية المعرفية، الرؤية النفسية، الرؤية الأخلاقية، موقفه من القانون الطبيعي، موقفه من الدين. وقد أشرنا إلى بعض هذه العناصر ويهمنا منها مسألتين مما يرتبط بالموضوعات التي شغلت ليوشتراوس هما فكرة الحق الطبيعي والدين.

يتوقف المسيرى عند فكرة الحق الطبيعي التى ترتبط بالقوة لـدى اسـبينوزا وهو ما يقصد بها قوانين الطبيعة نفسها، أو قواعدها التى يحدث كل شيء وفقاً لها، أى قوة الطبيعة ذاتها.. وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقاً لقوانين طبيعته يفعله بحـق طبيعي كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة". ويضـيف تخضـع فكرة الحق الطبيعي لفكرة القوة "فحق كل فرد يمتد بقدر ما تمتـد قوتـه" لقـد قـدرت الطبيعة... أن تأكل الأسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة كحق طبيعي لا نزاع فيـه، ذلـك لأن للطبيعة الحق المطلق فى أن تفعل ما تستطيع – أى حقها بمقدار قدرتها".

لقد نجح اسبينوزا كما كتب المسيرى فى توليد المنظومة العلمانية المادية من داخل المنظومة الدينية وباستخدم مصطلحاتها الغيبية. أدرك أسبينوزا منذ البدايـة، القانون الداخلي للنموذج العلماني ودفعه إلى نتيجته المنطقية ورأى فى مخيلته كيف أن الواحدية الكمونية المادية لابد أن تقضى على الإنسان وتحول العالم إلـى إلـة هندسية دقيقة ولا يبقي بعد ذلك سوى الحركة الهندسية للذرات والتكـرار الرتيـب للأرقام ورأى أن إدراك هذا وقبوله هو قمة المعرفة والحرية.

وانطلاقاً من واحديته المادية يصنف الرؤية الدينية باعتبارها ظاهرة بشـرية ذات هدف عملي جزئي تحاول تحقيق أماني معينة للإنسان وتجنبه مخاوف خاصة وهى تفعل هذا بهدف تنظيم أحوال البشر ومعاملاتهم. وهذا هو كما سنرى موقـف ليوشتراوس من الدين، الذي لا يرى فيه سوى أداة قوة لإخضاع العامـة وتنظـيم المجتمع وأداة في يد الليبرالية لتسيير الدولة.

والمهم بالنسبة للسياق الحالي الذي نتناول فيه بالدراسـة المقارنـة كتابـات المسيرى وليوشتراوس أن نشير إلى أن تحليل المسيرى لأفكار اسبينوزا، الذي يعد من أهم مصادر ليوشتراوس يتمثل فيما قام به المفكر من بيان الأصـول اليهوديـة لأسبينوزا، الذي راح الكثير من الباحثين يؤكدون نقده لليهودية وهم محقون، ويأتى المسيري للحفر فى الأصول العقيدية اليهودية عند ناقدها الأكبر.

ويهمنا أن نقف عند تحليل المسيرى للعلاقة المتشابكة والمركبة والمتداخلـة

بين العقائد اليهودية وبين اسبينوزا أشد نقادها ضراوة وأكثرهم معارضة لها، بل للعقائد بشكل عام. والذي احتفي به مفكرينا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين: فؤاد زكريا[21] وحسن حنفي وغيرهما.

والحقيقة أن علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية علاقة بالغة العمق والتركيب، وثمة جوانب فى فكره لا يمكن فهمها دون العودة إلى الكثير من العناصر فى العقيدة اليهودية وإلى أشكال تطور الجماعات اليهودية فى أوربا. ففكره، من هذا المنظور، تعبير عن جوانب كامنة فى النموذج الديني الذي يرفضه. كما أن ثمة تطورات لاحقة بين اليهود واليهودية كان إسبينوزا تعبيراً عميقاً عنها، ونموذجاً لها.

كان إسبينوزا كما كتب المسيرى من يهود المارانو الذين فقدوا هويتهم الدينية، فأصبحوا جماعة هامشية بالنسبة لكل العقائد، ولم يكونوا مسيحيين ولا يهود. فى أمستردام وجدوا التربة المناسبة لهم هناك وبدأوا يقودون الفكر المعادي للدين، أى دين، وكانوا من حملة لواء الشك الفلسفي والديني. وقد خرج إسبينوزا من هذه التشكيلة الحضارية الدينية الفذة، فهو مفكر ماراني بالدرجة الأولى يظهر الإيمان الديني ويستخدم الخطاب الديني ولكنه يبطن الإيمان الكامل بالمادة وقوانينها باعتبارها النقطة المرجعية النهائية، لا بالنسبة إلى العالم المادي وحسب (الطبيعة) وإنما بالنسبة للإنسان أيضاً.

ويذهب المسيرى إلى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة تضرب بجذورها فى القبالاه اللوريانية. وتوجد داخل اليهودية الحاخامية أفكار تركت أعمق الأثر فى إسبينوزا. فاليهودية، فى إحدى صورها، تكاد تكون ديناً بدون إله وبدون ميتافيزيقا.

يتحدث المسيرى عن ما أسماه "الطبيعة الجيولوجية التراكمية لليهودية"، موضحاً أن هناك داخل اليهودية إيمان بإله مفارق وإيمان بإله حال، وإيمان بالبعث واليوم الآخر وإنكار لهما أو عدم اكتراث بهما. وأن إسبينوزا نفسه قد أشار إلى أن فكرة الآخرة فى العقيدة اليهودية كانت دائماً فكرة شاحبة، فالعهد القديم لا يتحدث

عن خلود الروح. كما أن العهد القديم لا يوجد فيه، أى شيء عن وجود غير مادي أو غير جسماني للإله. ولكل ما تقدم، فإنه يعرف اليهودي بأنه من ولد لأم يهودية حتى ولو لم يؤمن بالإله، فاليهودية خاصية بيولوجية مادية وراثية.

ومهما يكن تأثير اليهودية الحاخامية، فإن القبالاه اللوريانية والتى تشبع بها إسبينوزا تركت أثراً حاسماً فيه وشكلت إطاراً لمعظم أفكاره. والقبالاه اللوريانية صياغة غنوصية حلولية متطرفة، بل تعد من أكثر الصياغات الحلولية تطرفاً. (P. 382)

وعالم القبالاه اللوريانية لا عاطفة فيه ولا أخلاق، فالأمور كلها جزء من نسق هندسي، ومن هنا ظهرت الجماتريا، وهى محاولة تفسير العالم بالأرقام من أجل التحكم فيه لا التوازن معه، وهذا يقابل تماماً فكرة إسبينوزا عن إمكانية فهم العالم، بما فى ذلك الإنسان، من خلال المنطق والخطاب الهندسي، وعن إمكانية التحكم فى العالم وفى الذات بأن ينظر الإنسان إلى الكون من منظور الإله. ورغم اهتمام عدد من الباحثين بدارسة سبنيوزا فى العربية. حيث تناول صالح مصباح "سبينوزا فى الفكر العربى المعاصر"[22]، ورصد على الشنوفى، لنا بعضاً من أشكال تعامل الفكر العربى مع فلسفة سبينوزا فى مصر وتونس"[23]. حيث يستفيض فى تحليل دراسة فؤاد زكريا عن سبينوزا وترجمة حسن حنفى لرسالة فى اللاهوت والسياسة. ورغم أن من أغراض من قدموا هذه الدراسات بيان كيف نفهم الاهتمام المتزايد بأسبينوزا؟ وكيف تعامل الفكر العربى مع فلسفته؟ وفيم حاول استثمارها وإلى أى مدى وفق فى ذلك؟ فلم يتوقف الباحثون فى هذه الدراسات ولا غيرها عند قراءة شتراوس لاسبينوزا، خاصة فيما قدمه زكريا وترجمه حنفى؛ اللذين نجد لديهما أثر مباشراً وغير مباشر للقراءة الاشتراوسية لأسبينوزا. الأثر غير المباشر نجده لدى حنفى فى مقدمة ترجمته التى كانت، فى الأصل عرضاً لمحتوى الرسالة، ويتضح من أولى سطورها أن الترجمة تأليف غير مباشر[24]، أى أن المترجم يريد أن يخبرنا أنه يتخفى وراء اسبينوزا ليقدم لنا وجهة نظره وهو نفس ما يفعله شتراوس مع من يدرسهم وما سبق أن وصف به تعامل الفارابى مع أفلاطون.

ويسعى زكريا لتقديم صورة جديدة لاسبينوزا ويستعين في ذلك بتفسير وقراءة شتراوس لفلسفته في عدة مواضع من كتابه، يهمنا منها تأكيد زكريا أن حرص سبينوزا على استخدام المنهج الهندسي هو أن يخفي أراءه عن تلك الفئة التي قد تكون خطر على فلسفته، فئة القراء غير المستنيرين المتمسكين بحرفية التقاليد الدينية. ويشير زكريا مع شتراوس إلى أن سبينوزا تعمد هذا الإخفاء في رسالته، وكانت وسيلته في ذلك اتباع طريقة المعادلات التي يمكن بشئ من التوسع فيها أن تعد بدورها تعبيراً عن المنهج الهندسي، خاصة إزاء الاضطهاد المزدوج في عصر سبينوزا سواء من الحكام أو السلطات الدينية الرسمية، وخطر الطائفة اليهودية التي طردته من بين صفوفها وحرمت كتبه[25].

نحن بإزاء تفسيرين لاستخدام اسبنيوزا للمنهج الهندسي؛ تفسير ليوشتراوس وفؤاد زكريا الذي يرجع هذا الاستخدام لخشية اسبينوزا من التصريح بآرائه وتفسير المسيرى الذي يربط هذا الاستخدام بالأصول اليهودية للفيلسوف الهولندي يقول: "جاء في القبالاه اللوريانية أن "إلوهيم هو ماطيفع" أي أن الإله هو الطبيعة (تماماً كما يقول إسبينوزا)، وأكد القباليون أن طيفع هي المعادل الرقمي لإلوهيم. إنجازه الفلسفي الأكبر هو اكتشافه هذا التقابل المدهش بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية. ومن خلال اكتشافه هذا، جعل إسبينوزا الإنسان الغربي قادراً على أن يتنبي الرؤية العلمانية الشاملة دون أن يدري ودون أي إحساس بالحرج.

ويقسم المسيرى علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية إلى قسمين: الأولى علاقة التضاد على المستوى المباشر، والثاني علاقة التماثل على المستوى النماذجي:

1 – علاقة التضاد (على المستوى المباشر): كان لابد أن يهاجم إسبينوزا العقيدة اليهودية انطلاقاً من واحديته المادية، وكان هجومه يتم على مستويين: اليهودية كدين له شعائره الخاصة، واليهودية كمجموعة من العقائد تستند إلى ما فوق الطبيعة والإيمان بالإله كقوة مفارقة لها، أي اليهودية كنموذج لكل الأديان. كما يتضح في رسالة في اللاهوت والسياسة، حيث انتقد إسبينوزا كثيراً من مبادئ

اليهودية ومبادئ أى دين آخر.

2 – علاقة التماثل (على المستوى النماذجي): هاجم إسبينوزا اليهودية، إذن، بشكل واضح، والمسيحية بشكل مستتر، بل هاجم اليهود وتاريخهم. ومن هنا إشارة المسيرى إلى تأكيد إسبينوزا أن الكتب الدينية اليهودية موجهة أساساً إلى الجماهير اليهودية وحدها، وأن الشريعة اليهودية إن هى إلا قوانين الدولة العبرانية القديمة التى صدرت لضمان الاستقرار السياسي بين العبرانيين.

فالدين هو الأساس الذي ينظم الدولة ويضمن استقرار الحكم. وعلى أساس هذا الفهم يأتي حكم المسيرى أن إسبينوزا يقف على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوى الجذور اليهودية الذين يقفون على هامش الحضارة لا يشعرون بأية قداسة نحو أى شيء. وهم سلم طويل بدئاً من إسبينوزا ويضم لاسال وماركس (إلى حد ما) وفرويد وتروتسكي وليوشتراوس. ومعظم هؤلاء المفكرين يرفضون الدين تماماً ولكنهم يقترحون بدلاً منه نموذجاً معرفياً مادياً متكاملاً شاملاً يحمل كثيراً من سمات الدين. (المسيرى P. 383)

ويرى إسبينوزا أن العقيدة يمكن الاستفادة منها وتوظيفها اجتماعياً عن طريق التفسيرات العقلية للعهد القديم. أن الدين ليست له قيمة من الناحية المعرفية، فهو مجرد وظيفة ذات نفع للإنسان. وهو ما يسميه المسيرى "علمنة من الداخل" إذ يصبح المعيار هنا مدى التأثير العملي للدين ومدى تكيفه مع الواقع المادي حتى يحتفظ بفاعليته. أى أن الدين عنده يصبح تابعاً للنظام الكلي والضروري للأشياء انطولوجيا وأداة اجتماعية للحكم الأمثل سياسياً. (المسيرى 378)

يذهب المسيرى إلى أن المنظومة العلمانية الشاملة اكتملت فى كتابات إسبينوزا، وأن المتتالية التى أدت إلى تفكيك الإنسان فى القرن العشرين بدأت مع واحديته المادية الصارمة، وأن هناك داخل منظومته (بشكل جنيني) معظم الفلسفات العلمانية الأساسية، الفلسفة النفعية المادية (بنتام) والرؤية المادية الآلية التجريبية للعقل والنفس (لوك) ونسبية الأخلاق وإعلاء القوة كمطلق (نيتشه) والبرجماتية (وليام جيمس وجون ديوى).

وقد يكون من المفيد التوقف قليلاً عند علاقة إسبينوزا بنيتشه الذى أثر كثيراً على تفكير ليوشتراوس كما مر بنا. قال نيتشه (فى كارت بوستال أرسل به لصديق له) إنه يتعرف على نفسه فى عدة نقاط فى عقيدة إسبينوزا: إنكار حرية الإرادة – إنكار الغائية – إنكار وجود نظام أخلاقي فى العالم وإلغاء فكرة الخير والشر – رفض فكرة إيثار الغير والتأكيد على حب الذات والقوة كأساس للحياة وللأخلاق. وأكد نيتشه أنه هو وإسبينوزا يجعلان المعرفة جزءا لا يتجزأ من الغريزة وليس نشاطاً مستقلاً عن رغبات الإنسان وغرائزه، أى أن نظامهما المعرفي يتسم بالكمون الكامل (موت الإله المتجاوز) وأن الحياة مكتفية بذاتها. ومع هذا، يمكن القول بأن ثمة نقط اختلاف مهمة بينهما تعود إلى أن إسبينوزا يقف عند بداية المتتالية العلمانية بينما يقف نيتشه فى مرحلتها النهائية، ذلك أن إسبينوزا (عند المسيرى) أخذ أول خطوة فى عمليات العلمنة حينما أمكن تهميش الإله أو القول بموته (باعتبار أن الإله هو الطبيعة). ولكنه لم يأخذ الخطوة الثانية الحاسمة وهى تطهير العالم من ظلال الإله، أى من كل عناصر الثبات والمطلقية والتجاوز.

أما نيتشه، فتحرر تماماً من الإله وهرب من ظلاله فتجربته الكمونية كاملة، فهى لا تترك أى مجال للنظام أو الثبات أو الاستمرارية أو العقلانية فى الكون. والإنسان نفسه فى حالة سيولة وتغير، فهو إرادة قوة محضة، كما كتب المسيرى، كل هذا يعنى استحالة تفسير أى شيء أو تبرير أى شيء. ولذا، بدلاً من فكرة الحب العقلي للإله عند إسبينوزا، يظهر حب القدر والحتمية، موضع الحب عند إسبينوزا، هى حتمية داخل نظام عقلاني متسق، أما الحتمية فى نظام نيتشه فهى قدر غامض غاشم لا يمكن فهمه، دعا نيتشه إلى إعادة تقييم القيم حتى يمكن اتخاذ الخطوة الحاسمة نحو تأسيس حضارة نسبية كاملة لا توجد فيها طبيعة معقولة ولا إنسان عاقل، حضارة تتجاوز ثنائية الذات والموضوع لتصل إلى السيولة الشاملة.

هاجم إسبينوزا اليهودية واليهود، وأشار البعض إلى أنه بسبب ذلك لا يمكن أن يكون صهيونياً. إلا أن المسيرى قد أوضح أن مفهوم الشعب العضوي المنبوذ

هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية. وينتمي إسبينوزا إلى هـذا الـنمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيوني حين قال: "بل إنني لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أي اليهود] قد أضعفت عقولهم، ولو سنحت الفرصة وسط التغيرات التى تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم الإله مرة ثانية".

والمشروع الصهيوني تنفيذ حرفي للمشروع الإسبينوزي، ذلك أن الصهيونية علمنت اليهودية وطهرتها من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحدت بـين الخالق والمخلوق والطبيعة (الإله والشعب اليهودي وإرتـس أو أرض يسـرائيل)، بحيث لا يمكن فصل أى من هذه الأشياء عن الآخر. تماماً مثلما وحد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبعية فى إطار واحديته الكونية المادية.

شتراوس في مرآة المسيرى:

[يبين شتراوس في كتابه "الاضطهاد وفن الكتابة" 1952 من خلال دراسـته لأعمال موسى بن ميمون ويهودا اللاوى واسبينوزا، ماهيـة "فـن الكتابـة بـين السطور" عن طريق معرفة كيفية "القراءة بين السطور". ويتناول الموضوع نفسـه فى كتابه كيفية دراسة "دلالة الحائرين" لابن ميمون الذي يعطي الباحثين فـي هـذا المجال أدوات اكتشاف ما هو كامن ومستتر في كتاب الدلالة. كما كانـت دراسـته "نقد اسبينوزا للدين" 1930 بداية في هذا الاتجاه][26].

ومعنى و"الكتابة بين السطور" تعنى العودة إلى النصوص الفلسفية التى سعى فيها أصحابها إلى التكتم وإخفاء حقيقة ما يؤمنون به خوفاً وخشية من كشف العامة لهذه الحقائق ومن استقزاز ومطاردة السلطات لهم. فيما يرى ليوشتراوس وهـذا لا يظهر لدى ابن ميمون فقط بل لدى الفلاسفة القدماء الذي عاد إليهما ابن ميمـون أو بعبارة أدق أحالت إليهما كتاباته خاصة ابن سينا والفـارابي الـذي خصـص لهمـا شتراوس عدة دراسات وهم بدورهما أعادوه إلى أفلاطون، الذي أخذا أفكارهما عنه.

[و"القراءة بين السطور" هو المنهج الذي أكد أهمية تحليل الخطاب وفك شفرته للوصول إلى المعنى الحقيقي الكامن، وهو ما يقوم به شتراوس مما جعله أحد المفكرين الغربيين من أصل يهودي الذين انشغلوا بآليات تحليل الخطاب ومحاولة الوصول إلى المعنى الكامن بين السطور مثله مثل جاكوبسون ودريدا، ويرجع المسيرى أن ذلك يعود إلى تراث التفسير اليهودي والتفسير الماراني].

تلك هى المسألة الأساسية التي يتوقف عندها المسيرى فيما كتبه عن ليوشتراوس. وهناك مسألة ثانية يؤكدها حين يشير إلى أعمال الفيلسوف اليهودي الأمريكي: "ما الفلسفة السياسية؟" 1959، "الحق الطبيعي والتاريخ" 1965، "الليبرالية القديمة والحديثة" 1968 هى انتمائه للتيار المحافظ في الولايات المتحدة. ويرى أن هذه الأعمال تتضمن نقداً لليبرالية الحديثة التي يرى أنها حافلة بالمشاكل الجوهرية التي لا سبيل إلى معالجتها، فالديمقراطية القائلة بالمساواة بين البشر وبنسبية القيم لا ينتج عنها سوى ثقافة جماهيرية منحلة واتجاه نحو التكيف والامتثال ويفرز ذلك قيادات مفلسفة أخلاقياً ومن هنا يدعو شتراوس إلى نظام نيابي تقوده صفوة متميزة ويستلزم ذلك وجود طبقة ارستقراطية تمتلك الثقافة الرقيقة.

ويلاحظ المسيرى أن شتراوس مفكر سياسي محافظ وهو أمر نادر بين المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية، إذ أن معظم المفكرين السياسيين الذين من أصل يهودي ينتمون إلى التقاليد الثورية أو الليبرالية" (ص353)[27].

الهوامش :

(1) تربط بعض الدراسات بين ليوشتراوس والمحافظون الجدد. وهناك من يتردد في الربط بينهما وأن كان هذا التردد يؤكد على الارتباط أكثر مما ينفيه كما نجد في كتاب الان فوشون ودانيال فرنه "أمريكا المسيحانية: حروب المحافظين الجدد" حيث يخصصان فصلاً عنه بعنوان "ليوشتراوس دليل محاربة الطغيان" ص67-95. انظر عماد فوزى شعيبى: ليوشتراوس والتمويه على المحافظين الجدد وأبو اسكندر السوداني: نموذجاً المحافظون الجدد: ليوشتراوس إعادة إنتاج دلالة الحائرين، عن موقع منتديات انتفاضة فلسطين.

(2) انظر المسيرى والخطاب الإسلامي الجديد في أحمد عبد الحليم عطية [محرر] في عالم عبد الوهاب المسيرى، كتاب نقدي حضارى" المجلد الثاني، الباب الثاني ص61-174،

دار الشروق القاهرة 2004.

(3) عن ليوشتراوس والفكر السياسي أنظر كل من: ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل: ليوشتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، ملحق، المجلد الثاني من كتاب ليوشتراوس وجوزيف كروسبي: تاريخ الفلسفة السياسية ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005. ويوجين ف. ميللر: ليوشتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، من كتاب انطوني دى كرسبني وكنيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية ترجمة نصار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988.

(4) Daviv McBryde: Leo Strauss, d. mabryde@uq,net.au.

(5) راجع دراسة عبد الوهاب المسيرى: نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، أوراق فلسفية، العدد الأول ص95-112.

(6) Dvid Mcbryed, Ibid.

(7) تناول المسيرى كل من هوسرل وهيدجر في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. وقد حللنا موقفه النقدي منهما في دراستنا "موقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة في "عبد الوهاب المسيرى: دراسات مختارة في فكره، دار الفكر، دمشق، 2007 ص237-269.

(8) انظر دراسة ماهر عبد المحسن: النماذج والآفاق دراسة في الخريطة الإدراكية عند المسيرى وجادامر، أعمال مؤتمر المسيرى الرؤية والمنهج المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 14-17 فبراير 2007. يحدثنا جادامر عن اللقاء الأول مع شتراوس يقول: "كان يأتي إلى المكتبة وتكرر بيننا اللقاء ودائما كنت أمزح معه كنا أصدقاء، يعقوب كلاين حذرني من أن شتراوس لن يعطيني أى شيء عنده ضد اليهود وقد شككت في كلام كلاين.. وأن كان كلامه صحيحاً وكنت أخذ حذري جيداً"، ماكبريد: المصدر السابق.

(9) راجع أحمد عبد الحليم عطية: موقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص248-255.

(10) Shadia Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, New York: St Marin's Pre 1988.

(11) كوجيف: الكسندر فلاديميروفيتش كوشيفنكو، ولد في موسكو في 11 مايو 1902. قبض عليه بواسطة الشيكا لاشتغاله في السوق السوداء وهرب من تنفيذ الحكم بواسطة أصدقاء عائلته وأصبح مشهوراً بسمعة سيئة كما انتهى احتمال إكماله للتعليم وقرر عبور الحدود لمغادرة البلاد، وذلك يجعله يبدو كجاسوس، ووصل إلى ألمانيا وباع مجوهرات عائلته ليدعم بها نفسه.

درس الفلسفة في هيدلبرج وبرلين وحصى على الدكتوراه 1926 بإشراف كاسيرر درس

على هوسرل وهيدجر، انتقل إلى باريس ودرس بدلا من كويريه الذي سافر للتدريس بالجامعة المصرية حاضر عن هيجل والفينومينولوجيا وتتلمذ عليه: ريمون ارون وميرلوبونتي ولاكان وغيرهم. سافر إلى ألمانيا 1957 وزار كارل شميدت، لعب دوراً مهماً في مفاوضات الجات. مات في بروسيل 3 يونيو 1968 في مؤتمر تحت عنوان "السوق المشتركة" وكما كتب صاحب هذا الاستشهاد الذي نقل عنه كان طوال حياته، مخلص للشرف!! :David Mcbryde d.mcbryde@uq.net.au

(12) عن كرواس انظر عبد الرحمن بدوى، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت 1988.

(13) جورج تامر: ليوشتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة، مجلة الأبحاث السنة 48-49 الجامعة الأمريكية، بيروت، 2000-2001، ص83.

(14) المصدر السابق، ص87.

(15) نفس المصدر، ص89.

(16) رضوان السيد: ليوشتراوس: دارس الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد، جريدة المستقبل اللبنانية، 11 تموز 2003 ص19.

(17) جورج تامر: المصدر السابق، ص92.

(18) Druruy: The Esiteric philosophy of Leo Strauss, N.Y. 1988, P. 182-192,
عن جورج تامر، ص93

(19) عبد الوهاب المسيرى: موسى بن ميمون، الموسوعة المجلد الثالث، ص367 وما بعدها.

(20) جورج تامر: المصدر السابق، ص96.

(21) فؤاد زكريا: أسبينوزا، دار التنوير، بيروت 1983.

(22) صالح مصباح: سبينوزا فى الفكر العربى المعاصر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 13-14 ديسمبر 1993، ص45-83.

(23) على الشنوفى: أشكال تعامل الفكر العربى مع فلسفة اسبينوزا فى مصر وتونس فى الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص313-318.

(24) حسن حنفى: مقدمة ترجمة رسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت.

(25) فؤاد زكريا: اسبينوزا، دار التنوير، بيروت.

(26) عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، ص352.

(27) الموضع نفسه.

يقف عبد الوهاب المسيرى فى مصافٍ المُنظِّرين المبدعين فى مجالي الدين والمجتمع، جنباً إلى جنب مع أسماء مرموقة من قبيل ابن خلدون وماكس فيبر وإميل دوركايهم. وكما فعل سابقوه اللامعون، استخدم المسيرى عقلية واسعة المدى، وتعليماً أدبياً عريضاً، وطاقة هائلة –كي يقدِّم إنتاجاً نظرياً ثرياً، ويتناول بعضاً من أهم قضايا عصره الثقافية والسياسية.

غالبا ما تختزل المداخل النظرية العظيمة الدين و المجتمع إلي ضدين دياليكتيكين. فهناك مدخل ماكس فيبر المعروف " العقلاني و الكارزمي "، و مدخل ترولتش (الكنيسة و الطائفة)، و مدخل المدرسة الفرنسية " المقدس و المدنس " . وعلي طريقة متشابهة، علم المسيري كثيرين منا كيف نميز العواقب الاجتماعية لأفكار لاهوتية كالتجاوز والحلول(الكمون).

لم تقف كتابات المسيري السياسية عن الصهيونية و إسرائيل وفلسطين عند إضفاء فهم مغاير لتلك القضية. فبفضل رؤيته النظرية العريضة و التاريخية، كثيرا ما حملت كتاباته صفات نبوئية. ففي أوائل السبعينات ، كتب المسيري علي سبيل المثال عن "نهاية التاريخ" بوصفها جوهلر الصهيونية، وكان ذلك قبل ما يربو علي عقد من السنوات من استخدام فرانسيس فوكوياما لهذا المصطلح، الذي جعل "نهاية التاريخ" مجازا للسياسة الحديثة. و تنبأ عبد الوهاب المسيري أيضا بانتفاضة الحجارة في 1984 قبل سنوات من هبتها، وذلك لأنه أدرك الدرجة التي تصبح عندها " دينامية المستوطنة المكيفة الهواء " مهددَة بأسلحة غير قاتلة و متوفرة وقابلة للتدوير كالحجارة، التي بانتمائها إلي الأرض قالت للإسرائيليين: (لن نبرح، موجودين هنا أبدا)!

Kavin Reilly

عبد الوهاب المسيري وماكس فيبر:
دراسة نموذجية مقارنة

محمد التركي(*)

مقـــدمة:

تعددت الدراسات والبحوث التي تناولت الرؤى الفلسفية والحضارية وكذلك النماذج المعرفية العامة والسمات الخاصة لفكر الباحث الموسوعي العربي عبدالوهاب المسيري.

إلا أن الدراسات المقارنة بأعمال المفكرين الغربيين الذين استوحى منهم المسيري بعض تأملاته أو أحال إليها في أعماله لتأسيس منهجه التحليلي ممثلا في تقويمه للعلمنة لم تحظ بالاهتمام الكامل بل ذكرت عادة في إطار الحديث العام حول التأصيل السياقي لفكر المسيري .

وإذا استثنينا البحث الذي قام به نصر محمد عارف حول "النماذج المعرفية عند المسيري وتوماس كون" في إطار الدراسات التي قدمت قبل سنوات ضمن الحوار النقدي في عالم المسيري لم نعثر على الكثير من البحوث في مجال الدراسات المقارنة التي تثري ولاشك القراءة وتزيدها عمقا خاصة في فرز الجذور والأبعاد المعرفية التي استند إليها المسيري لدى تأسيسه لنموذجه المعرفي أو تجاوزها كي يضع رؤية نموذجية أشمل. وفيما يلي سنحاول أن نتعرض إلى أحد المفكرين الأكابر الذين تأثر بهم عبد الوهاب المسيري في وضع نماذجية العلمانية الشاملة واستشهد به في أكثر من مـــرة، وأقصد هنا المفكر والمؤسس لعلم الاجتماع في ألمانيا في بداية القرن المنصرم، الباحث الشهير ماكس فيبر.

وقد أشار المسيري في مؤلفاته حول "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة "بالدور الرائد الذي قام به ماكس فيبر في عملية إرساء الأسس المعرفية لمفهوم العلمانية الشاملة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الانسانية و الاجتماعية بتونس.

قائلا: "لعل ماكس فيبر هو عالم الاجتماع الغربي الذي اقترب من عملية الربط بين كل المصطلحات والظواهر بطريقة تكاد تكون شاملة من خلال مفهوم الترشيد"[1].

لابد هنا من التوقف بعض الوقت عند فعل "تكاد" الذي يفيد بأن فيبر لم ينجح تماما في تحقيق هذه الغاية، إذ إن المسيري يعتبر أن "العلوم الإنسانية الغربية قد أخفقت في التوصل" إلى هذا الهدف والمتمثل في وضع "مصطلح شامل يفسر هذه الأنماط المتكررة والظواهر الرابطة المتشابكة، ويبين علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الايجابية ويبين الوحدة الكامنة خلف التنوع"[2]. وهو ما يدفع الباحث إلى التضلّع بهذه المهمة والتمرس عليها وكذلك السعي إلى تحديدها على أحسن وجه إذ يؤكد بأن "تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض". ويضيف في هذا السياق بأن "ما سنلجأ إليه هو إعادة تعريف مصطلح "**علمانية**، بحيث يصبح المجال الدلالي أكثر اتساعا وشمولا وعمقا. وما سنحاوله هو أن نقدم نموذجا مركبا للعلمنة والعلمانية (...) باعتبارها رؤية معرفية شاملة لله والإنسان والطبيعة تشكل متتالية تتبدى في الزمان والمكان بدرجات وأشكال مختلفة "[3].

من هنا يتعين علينا توضيح المواقف وتحديد المصطلحات التي وظفها كل من فيبر والمسيري في تعريف العلمانية واستجلاء نقاط التقاطع والاختلاف بينهما وكذلك رفع الالتباس في عملية تقويم العلمانية من قبل كل منهما.

فمن خلال الدراسة المقارنة يتسنى لنا فتح الحوار بين الثقافة الغربية والفكر العربي الإسلامي وجعل البحث العلمي القائم على التحليل الموضوعي للمفاهيم الحكم العادل في المناظرة.

1- عمليا سنقتصر في بحثنا على القراءة التي خص بها المسيري أعمال ماكس فيبر والتي تبدو محددة لبعض المفاهيم والمصطلحات الإجرائية في مؤلفه حول "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" سواء بالنسبة لمفهومي العلمنة والعلمانية وترابطهما بالمدلول المعطى لمصطلح "الترشيد" أو فيما يخص العلاقة بين "البروتستانتية والرأسمالية الرشيدة والعلمانية" حيث يتجلى فيها التصور الفيبري الخاص لعملية ربط القيم

الدينية الإصلاحية بنمو وتطور الاقتصاد الرأسمالي مقارنة بالظواهر الاقتصادية السابقة ، وكيف يسعى المسيري تأويلها في إطار "العلمانية الشاملة.

2- في خطوة ثانية سنحاول بالمقارنة التحقيق في أقوال المسيري من أعمال ودلالات ماكس فيبر حتى تتضح هذه الأقوال والمعاني المرتبطة بها.

3- وفي خطوة ثالثة سنقوم بالمناقشة والتعقيب على ما قدم من تحديدات وتعريف للمفاهيم والنماذج النمطية سواء لدى فيبر أو المسيري مع التقيد بالموضوعية في تقويم الموقف وتوضيح الاستراتيجيات الموظفة في تأسيس هذه النماذج والتشريع لها. ونختم هذا البحث ببعض الملاحظات والتعقيبات النقدية.

1- مفهوم العلمانية ومراجعته من منظور غربي :ماكس فيبر نموذجا

يشير المسيري في الجزء الأول من مؤلفه حول "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة إلى أن "المدخل لفهم العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد Rationalization وهي عملية تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصورات علمية وقواعد ومبادئ عامة تستبعد الولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة بل المبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقا لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم. فالترشيد عملية شاملة"[4].

يحيل المسيري في تحديده لمفهوم الترشيد إلى التمييز الذي وضعه ماكس فيبر بين نوعين من الترشيد:

- wertrational والتي ترجمها بعبارة "رشيد في علاقته بالقيم وهو ما يعادل تقريبا "الترشيد التقليدي" الذي يعني أن المرء لا يتعامل مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي، وإنما وفق تصور منهجي متكامل ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة والتصورات المرجعية التي يؤمن بها.

- zweckrational، وتترجم بعبارة " رشيد في علاقته بالأهداف أو الترشيد الشكلي أو الإجرائي "وكذلك الترشيد الأداتي" وهو الترشيد المادي الحديث المتحرر

من القيم والموجه نحو هدف يحدده الإنسان أو حسبما تمليه الرغبة والمصلحة وهذا النمط من الترشيد يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل لتحقيق الأهداف بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت، وكلما كانت الوسائل أكثر فاعلية كان الفعل أكثر رشدا.

- انطلاقا من هذا التحديد الذي لم يذكر المسيري المرجع الذي يحيل إليه، يبدو لنا جليا بأن مفهوم العلمنة لدى فبير قد أحاط بجميع عمليات الترشيد أو "العقلنة" للظواهر الإنسانية والاجتماعية وتنميطها حسب مقاييس رياضية وقوانين عقلية يمكن ضبطها والتحكم فيها بحيث تنتفي من خلالها الظاهرة أو الهالة السحرية التي قيدتها لعصور طويلة وجعلتها مستعصية على الفهم. ولذا فان العلمنة أو الترشيد هي "عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية لمراقبة كل مجالات النشاط الإنساني والتحكم فيها، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية[5].

- إن مثل هذا التعريف الذي صاغه ماكس فيبر للعلمانية والذي عبر عنه "بنزع الهالة السحرية عن العالم" يعني تجريده من كل الجوانب المظلمة التي هيمنت عليه ورفع أشكال القداسة وتحويلها إلى معادلات فيزيائية ورياضية قابلة للتوظيف الأداتي من قبل الإنسان الحديث المتعطش إلى السيطرة والنجاعة.

- فالدلالة الأولى للعلمنة التي برزت معالمها مع الحداثة في ظل الثورة العلمية والإصلاح الديني وكذلك مع مشروع التنوير كانت ولاشك ذات طابع إيجابي، وهو ما أدركه فيبر حين أسند هذا الوصف لعملية الترشيد. فالمفهوم الفيبري للعلمنة يستبطن مقارنة بين عالم الإنسان البدائي المرتبط بالقوى السحرية والغيبية، الذي يسميه "الحديقة السحرية" للإنسان البدائي و بين عالم الإنسان الحديث الخالي تماما من الإحالات الباطنية والغيبية، والمتعلق بمطلق المردودية والنجاعة في هذا العالم الدنيوي لا العالم الآخر"[6] حسب قول أحد الباحثين الذي ضبط دلالة هذا المفهوم في معنيين رئيسيين:

"أولا: اتجاه الوعي الإنساني إلى الانسلاخ من المنظورات السحرية للعالم لصالح نظرة مادية وعملية.

ثانيا: تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابية والبرجماتية للتحكم في الطبيعة وشروط الوجود الانساني"[7].

وهو ما أفرزته في الحقيقة الثورات العلمية والثقافية التي واكبت عصر الحداثة والتي عبر عنها هيجل في ظاهرية الروح "بالبزوغ الساطع للشمس "وميلاد زمن جديد" تجلت معالمه مع الأنوار والثورة الفرنسية.

غير أن المسيري لم يكتف في تحليله لمفهوم الترشيد أو العقلنة بصفة أدق لدى فيبر بالظاهرة الايجابية التي ذكرناها، بل سعى إلى كشف الجانب "المبهم" أو السلبي الذي يخفيه هذا المفهوم وذلك بالعودة إلى الدلالة اللغوية حيث تعنى الكلمة الألمانية Entzauberung أو desentshentement بالانجليزية "إزالة الغشاوة" وأيضا خيبة الأمل والظن. وهي كما يقول المسيري تحمل معنى سلبي "أي أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما ، فان الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة"[8] ويرى المسيري أن "الإبهام" الذي يتضمنه هذا المفهوم يلتئم حقا بوصف المشروع التحديثي الغربي "الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة بأن يعتمد الإنسان على عقله وحسب، فيزيل كل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر العصور السابقة، ويرفض أية غيبيات أو مطلقات أو مثاليات ليصل إلى الجوهر الحقيقي للأشياء"[9]. فان غاية هذا الفعل هي في حقيقة الأمر تحقيق سعادة الإنسان في هذا العالم، وذلك بفك عقد أسراره وكشف قوانين الطبيعة للسيطرة عليها وإزالة الهالة السحرية التي أخفت حقائقها. إلا أن ما حدث بفعل العلمانية هو عكس ما كان الإنسان يصبو إليه. فقد اتضح لهذا الأخير أن "ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقد العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصر القداسة والسر فيه، وأصبح مادة محضا، وأصبح كل شيء فيه محسوبا، ويمكن السيطرة عليه وحوسلته (ولذا فان المصطلح يترجم أحيانا بعبارة "خيبة العالم" وتشيؤ العالم بمطلق المردودية والنجاعة في هذا العالم الدنيوي لا العالم الأخر"[10] هذا الوجه السلبي للعلمنة والعلمانية لم يكن خفيا عن فيبر، فقد بين في أعماله أن العلمانية ترتبط بمظهرين أساسيين:

1. أولا تفكيك المنظور التوحيدي والشمولي للعالم، لصالح منظورات جزئية ذات مرجعيات متعددة ومتضاربة بديلا من النظرة الشمولية التي كان يمنحها الدين والتصورات الكونية الكبرى (..) من هنا تصبح الخيارات الأخلاقية غير خاضعة لمقاييس موضوعية مشتركة متضمنة في الكتب المقدسة أو وحدة مرجعية، بل مجرد خيارات ومنظورات في طبيعة نسبية (...)

2. ثانيا : هذا التعدد في مستوى الحقول الثقافية أو القيمية يقابله تعدد مواز في مستوى الحقول الاجتماعية يحصرها فيبر في ثلاث حقول أساسية، هي: الحقل المعرفي أو الإدراكي كما يتجسد في مستوى المؤسسة الجامعية والبحثية، ثم الحقل الاقتصادي والسياسي كما يتجسد أساسا في نظام السوق الرأسمالي وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم الحقل الجمالي والفني. وتتسم هذه الحقول بعلاقة غير وفاقية ومتكافئة[11].

بحيث انشطرت الإشكاليات المتوارثة بحسب وجهات نظر الحقيقة، والصحة المعيارية، والأصالة أو الجمال، لتتم بعدها معالجة هذه الإشكاليات كمسائل معرفة، أو عدالة، أو ذوق حسب قول يورغن هابرماس[12]. وقد شبه فيبر هذا التحول الناجم عن التشتت أو التعدد بدخول العالم في القفص الحديدي الذي شيدت أقضابه الحركة العلمانية. فلا غرابة أن يبدي تشاؤمه إزاء التطور الذي نتج عن هذه الحركة بالقول: "عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسّيون لا قلب لهم، وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل".[13]

– هذا وقد أضاف المسيري في سلسلة استنتاجاته السلبية الناجمة عن العلمنة وإزاحة الهالة السحرية عن العالم لدى فيبر عناصر أخرى أهمها أزمة المعنى (والقيمة) والتي سيكون لها عواقب وخيمة حتى على السلوك الفردي داخل المجتمع. "فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات

أخلاقية. فالعلم في نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي، "ولذا فان كل ما يمسك به الإنسان دائما مؤقت وليس محددا ونهائيا.(14)

– إن أزمة المعنى أو القيم التي يشير إليها هنا المسيري لا تعنى الفقدان التام للمعنى أو القيم ولا تصب حتميا في مجرى العدمية التي أعلن عنها نيتشه وإنما تفتح آفاقا تتعدد فيها القيم وتتصارع فيما بينها على غرار الصراع الذي كان يحصل بين الآلهة في الأساطير اليونانية القديمة(15). ولذلك قد يتحول الواقع إلى حلبة صراع وتناحر لا متناه حول القيم ويؤدي ذلك إلى حرب الكل ضد الكل حسب مقولة هوبز الشهيرة. وهو ما يحدث الآن على الساحة السياسية في بعض الدول العربية والإسلامية. ويختم المسيري تحليله لهذه الظاهرة السلبية للعلمنة بالقول بأن "تصاعد عمليات الترشيد لن يساعد كثيرا، إذ إنها ستؤدي إلى تقسيم (أو تفتت) حياة الإنسان في مجالات مستقلة مختلفة"(16) مآلها الاغتراب والتشيؤ. إن هذا التشخيص السلبي لمفهوم العلمنة من قبل المسيري والذي استند فيه إلى التحديد الفيبري ليس جديدا باعتبار أن منظري "مدرسة فرانكفورت" النقدية كانت سباقة في الكشف عن مواطن الضعف داخل الأنساق المعرفية التي تميزت بها الحداثة وفي مقدمتها الأنساق الشمولية سواء كانت هذه مثالية أو مادية. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى ما قدمه كل من هوركهايمر و أدرنو و بنيامين و مركوز الذين أثاروا، كل من منظور معين، حقل النقد للعلمنة والعلمانية وكشفوا أيضا عن ظواهر التشيؤ والاغتراب بالنسبة للإنسان والطبيعة. وهو ما يذكره المسيري في مؤلفه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة حين يقول:

يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن تصاعد معدلات الترشيد في المجتمع أدى إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي القادر على التجاوز، حتى أصبح الإنسان كائنا ذا بعد واحد (هربرت ماركوز) يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع. أما هوركهايمر وأدورنو، فقد ذهبا في كتابهما ديالكتيك الاستنارة إلى أن الترشيد المتزايد للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث أدى إلى تناقص استقلال

الفرد وتنميط الحياة، وأدى في نهاية الأمر إلى الشمولية والعنصرية، وإلى الواقع المتمثل في أن الرأسمالية ترجمت مثل الاستنارة إلى واقع معسكرات الاعتقال .

– إضافة إلى ذلك فإن مساهمة ماكس فيبر نفسه في توضيح التداخل البنيوي والمنهجي الذي يتسم به مفهوم العلمانية هامة جدا إذ لا يبدو هذا الأخير من وجهة نظر فيبر مجرد تحول على مستوى الوعي والنظر بل هو قبل كل شئ نتاج "حركة تاريخية كاسحة، تربك مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة. فما يميز مشروع الحداثة في مرحلته المتقدمة هو نزوعه العلماني الصارخ نحو فك ما تبقى من عرى الارتباطات الدينية الموروثة من بواعث النشأة الأولى"[17]. هذا ما أبرزه فيبر خاصة في نقده للنظرية الماركسية ودحضه للجدلية المادية التي سعت أن تحدد الوعي انطلاقا من العوامل الموضوعية والعلاقات الاقتصادية. فدراسته لحركة الإصلاح الديني البروتستانتي وأثرها على تطور النظام الرأسمالي لدليل قاطع على مدى التحرز الذي أظهره إزاء عملية الاختزال للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية ومناشدة التروي في إصدار الأحكام المطلقة[18].

2- البروتستانتية والرأسمالية الرشيدة و العلمانية:

في الفصل الرابع من الجزء الثاني من كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" يتبنى عبد الوهاب المسيري التحديد الفيبري لما سماه الرأسمالية الرشيدة التي تميز نمط الإنتاج في العصر الحديث، هذا النمط من أشكال الحياة الاقتصادية يهدف حسب قوله إلى تنظيم الإنتاج بهدف تعظيم الربح بشكل مستثمر من خلال حساب التكلفة وأجور العمال والربح بشكل دقيق، ومن خلال اقتراض النقود وتداولها ومراكمة رأس المال على شكل أموال وممتلكات واستثمارات[19]. فهو نظام معقلن للحركة الاقتصادية تغلب فيه الوظيفة والقيم الاقتصادية على العلاقات الذاتية والعوامل الأخلاقية أو العاطفية والقيم الإنسانية التي كانت عادة تهيمن في المجتمعات التقليدية. وفي هذا الإطار يميز فيبر بين نوعين من الرأسمالية:

– رأسمالية المجتمعات التقليدية ورأسمالية العصر الحديث. والفارق بينهما يتجلى في معدلات الترشيد للحركة الاقتصادية. فان كان النشاط الاقتصادي في المجتمعات التقليدية لا يخضع لقانون عام يسري على الجميع ولا يتحرك في إطار مجرد تكون فيه عملية تراكم الإنتاج وتوفير الأرباح الغاية القصوى، بل هو قائم على إشباع الحاجات الإنسانية وجلب السلع للاستهلاك الضروري أو الترفيه. كما أن القيم التي تسيره تبقى مزدوجة باعتبارها لا تفصل بين الأخلاق والاقتصاد، فان النشاط الرأسمالي الحديث يقف على الطرف النقيض منه، إذ أنه يرد الواقع الإنساني المركب بأسره إما إلى مبدأ اقتصادي[20] واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية تصبح فيما بعد فاعلة في عملية تغيير الواقع وإعادة صياغته. هنا يكون رأس المال المبدأ الوحيد والأساسي في عملية الإنتاج والتبادل وتخضع كل الحركة الاقتصادية لحكم هذا القانون العام: فيتم الاتجار في سلع نمطية، ليست مرتبطة بالضرورة بحاجة منتجها أو احتياجات الجماعة التي ينتمي إليها هذا المنتج. ويتسم الإنتاج الرأسمالي بالتقسيم الحاد للعمل، وبانفصال صاحب العمل عن العمال (...) كما يأخذ الاستثمار الرأسمالي الرشيد شكل تمويل مشاريع بهدف الربح على المدى البعيد[21]. كل هذه العناصر تفصل إذن الرأسمالية الرشيدة عن سابقاتها في المجتمعات التقليدية بمختلف أصنافها. وكما ذكرنا فان سمتها الأساسية هي "حسابية الفعل الاقتصادي" التي يربطها فيبر" برؤية متكاملة للمعايير المعرفية (الظواهر الطبيعية محكومة بقوانين عقلية يمكن اكتشافها من خلال البحث العلمي) والمعايير الأخلاقية (مبدأ المصلحة الذاتية الرشيدة التي لا علاقة لها بأية عواطف) والمعايير القانونية (منظومة قانونية وإدارية تسند إلى مجموعة من القواعد الرشيدة التي تمكن الفرد العاقل من توقع نتائج أفعاله)[22]" التي يخضع لها السلوك الإنساني والحركة الاقتصادية ككل.

هذا وقد أشاد المسيري في تعرضه لوصف الرأسمالية الرشيدة لدى فيبر بعدم انزلاق هذا الأخير في أحادية سببيه تضع الفكر مقابل المادة والمادة مقابل الفكر"[23] كما حدث ذلك مع المفكرين العلمانيين الماديين، بل أكد على أهمية كل

عنصر منهما. ففيبر ،كما ذكرنا، قد قام بنقد ماركس في هذا الصدد وبين أن العوامل المادية غير كافية لوحدها لدراسة أسباب نمو الرأسمالية وتطورها، بل أن هناك مجموعة من الأفكار التي ساهمت في ظهورها وتكوينها. ولتوضيح هذه العلاقة الوثيقة بين نشأة النظام الرأسمالي والقيم الأخلاقية والدينية التي ساعدته على الظهور يذكّر المسيري بالدراسة الهامة التي أعدها ماكس فيبر حول "الأخلاقية والبروتستانتية وروح الرأسمالية" التي سعى من خلالها فهم هذه الظاهرة وكيفية بروزها بحدة في المجتمع الأمريكي .

لقد صاغت البروتستانتية (وخاصة الحركة الكلفينية) السمات الأساسية لعقلية مجموعة من الرجال في غرب أوروبا، وخصوصا في انجلترا وهولندا وأمريكا الشمالية، كرّسوا حياتهم للعمل المركز في المهن التجارية، وجمعوا الثروات فلم ينقصوها أو يبددوها. فالزهد البروتستانتي داخل الحياة الدنيا كبح جماح الرغبة في الاستمتاع الفوري بالممتلكات وقيد النزعة الاستهلاكية بشكل عام، والنزعة إلى الاستهلاك الترفي على وجه الخصوص[24]. إن الإصلاح الديني قد وفر الشروط الأخلاقية والتاريخية لنشأة النظام الرأسمالي الحديث، إذ أن هذه الحركة حررت الإنسان من قيود الأخلاق التقليدية فساعدته على كسر القيود التي كانت تحول دون اكتساب الخيرات الدنيوية "ليس فقط بجعل هذا الاكتساب مشروعا بل أيضا بربطه مباشرة بإرادة الاله"[25] بحيث أصبحت القيم الأخلاقية تشرع لظهور الرأسمالية". إن أهمية البروتستانتية تكمن في كونها كانت عاملا حافزا لنشأة عالم بدون دين ومدينة بدون إله، فقد نفذت روح الحركة البروتستانتية إلى كل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية فضختها بطاقتها الدينية الرشيدة "[26].

لكنّ هذه العلاقة لم تكن ذات طبيعة سببية، بل هي علاقة توافقية بين العقيدة والسلوك الدينيين من ناحية والممارسة العملية في المجال الاقتصادي من ناحية أخرى. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو مدى فاعلية الدين في تغيير مجرى الواقع وإلى أي حد هو قادر على التأثير في الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية. لاشك أن فيبر كان واعيا بأن الدين مهما كانت عقلنته وتماسكه الداخلي عاجز عن

مقاومة ضغوطات الواقع ومغيراته " فكلما نزع الدين نحو العقلانية ، كلما ازدادت علاقته توترا وانفصالا عن العالم المادي الخارجي، كما أن بنى الواقع كلما تعمقت فيها مظاهر الترشيد والعقلنة، كلما انسلخت من المواجهات الدينية والغايات الأخلاقية "[27]. وهذا هو ما نكتشفه في حقيقة الأمر في المجتمعات الغربية رغم المحاولات الدعوية التي تقوم بها المؤسسات الكنسية لاستيعاب المسيحيين. فالعالم الخارجي الخاضع لنظام العولمة الرأسمالية والمحكوم بالصراع المستميت والمنافسة الجادة لا يعير اهتماما للقيم الأخلاقية والمشاعر الدينية، بحيث يتحول الخطاب الديني فيه إلى عائق أخلاقي مناقض لغايات النظام الرأسمالي ومصالحه. فظهور "الرؤية العلمانية الامبريالية"[28] التي يتحدث عنها المسيري هي إحدى السمات التي عقبت هذا التزاوج بين الدين والنظام الاقتصادي الرأسمالي وهي ظاهرة تبرز التباعد والانفصال بين القيم الدينية بما تتضمنه من دعوة إلى التآزر والتضامن والتآخي بين أفراد المجتمع من جهة والبنى الاجتماعية والسياسية بما تحمله من معايير وصراعات ومصالح محسوسة من جهة أخرى. وهو ما يدفع الإنسان الرشيد حسب فيبر إلى التعامل مع الشأن السياسي أو الاقتصادي بصفة برجماتية باردة لا تعير شأنا للمشاعر الإنسانية من حب أو كراهية كما هو الحال بالنسبة للإنسان البيروقراطي، فالإنسان البروتستانتي يدخل في علاقة مع الخالق (المبدأ الواحد المقدس) الذي يختاره ويصطفيه دون البشر فيحل ويكمن في ذاته حتى تصبح إرادة الإنسان من إرادة الإله.

أما المسيري فقد أستخلص من القراءة الفيبرية لهذه العلاقة الحميمة بين البروتستانتية وروح الرأسمالية الحديثة "أنها غيرت تماما وعي الإنسان وسلوكه حيث قام هذا الأخير:

1- بترشيد حياته الشخصية والتحكم فيها إلى درجة التزهد داخل الدنيا بحيث تصبح أفعاله شكلا من أشكال العبادة الموجهة نحو المبدأ الواحد الذي يرتقب منه الخلاص.

2- وأن العمل الذي يؤديه الإنسان في العالم الدنيوي ليس إكراها ولا ضرورة ، بل هو تكليف، أي رسالة واستجابة لدعوة إلهية بحيث يقع ترابط بين

الدنيوي والديني، الخارجي والجواني، فما يؤديه المرء من وظيفة في الدنيا هو تعبير عن القداسة الكامنة في ذاته وهو جزء من عملية الخلاص الأبدي، و"هذا هو ما أدى إلى ظهور ما يسمى " بأخلاق العمل ألبروتستانتية".

3- أن الفعل الإنساني لا يقتصر على تحقيق الخلاص الذاتي بل يفترض أن يتحول إلى أداة لتغيير العالم ومكافحة الفساد المتفشي فيه. من هنا يصبح من واجب المؤمن غزو العالم بغية ترشيده والتحكم فيه وتوجيهه إلى ما يعتبر خير له. "بمعنى آخر سيبذل المؤمن أقصى جهده ليعيد صياغة العالم حسب خطة مقدسة واحديه منهجية صارمة محددة "(29).

4- ولكي لا يحدو الإنسان الشك في جدوى فعله فان عمله الدؤوب المستمر والمرتبط عضويا بالوظيفة المقدسة سيصبح الحصن الحصين ضد الوقوع في الخطيئة والدرب الوحيد للوصول إلى اليقين وتحقيق الخلاص المنشود.

5- وبما أن العمل والسعي الدؤوب يأتيان حتما بالثمار ويمكنان المرء من تراكم الثروة والنجاح في الحياة، فان الفكر البروتستانتي وأخلاقياته قد نجحا في تحويل البعد الديني من الداخل إلى العالم المادي .

وهكذا كما يقول المسيري "ولدت الكالفنية (إلى حد اللوثرية) في إتباعها توجها نفسيا يتفق تماما وروح الرأسمالية والامبريالية والرؤية المعرفية الامبريالية ككل: فالإنسان البروتستانتي إنسان إمبريالي يدخل في علاقة مع الخالق (المبدأ الواحد المقدس) الذي يختاره ويصطفيه دون البشر، ويحل ويكمن في ذاته المقدسة حتى تصبح إرادة الإنسان من إرادة الإله، كما أن هذا الإنسان تأتيه شواهد مادية صلبة لا ريب فيها علامة على الرضا الإلهي"(30) .

- إلا أن الخلل الكامن في هذه العلاقة بين الأخلاقية والبروتستانتية والرأسمالية يتمثل في اختزال الحافز الأخلاقي للعمل وأداء الرسالة الإنسانية في العالم في البعد المادي أي في ترشيد العالم وعلمنته بهدف غزوه والتحكم فيه. غير أن العلمانية لم تتوقف عند هذا الحد، بل طالت الإنسان الفاعل ذاته فبات ضحيتها وتحول هو الآخر إلى موضوع نال منه الاغتراب والتشييء ما نال، فظهر الإنسان ذو البعد

الواحد ،كما يقول مركوز، الذي تكيفه الأنظمة السياسية والاقتصادية حسب رغباتها، وكذلك الإنسان البيروقراطي ذو البعد الواحد الذي يذعن "للأوامر والأهداف المجردة من الإنسانية، ويمتثل لآليات السوق، ولاشك أيضا الإنسان الجسماني الذي يجسد مبدأ اللذة وما نتج عنها من تسليع الشهوات والتجاوزات الجنسية. وكما يقول المسيري "لو عاش فيبر حتى وقتنا هذا لاكتشف أن المصنع ليس قمة الترشيد، ففي مجتمع ثورة المعلومات والاتصالات والكمبيوتر وصلنا إلى المجتمع المبرمج تماما ، حيث تصل البرمجة إلى منزل الإنسان وحياته الخاصة وأحلامه ورغباته الداخلية (..) وانتهى بادراك أن الإنسان (الذات) فقد تماما المقدرة على التحكم في أي شيء يتعلق بحياته (الموضوع) ابتداء من أولاده وانتهاء بأحلامه.

3. تعقـــيب ونقاش:

لاشك أن التفاعل المعرفي بين فيبر والمسيري قد أعطى ثماره على مستويات عدة سواء كانت نظرية بحته أو منهجية . فلا ننسى أن مؤسس علم الاجتماع الألماني قد سبق أن وضع بطريقة صارمة وشبه وضعية نظرية النماذج التفسيرية (أو التحليلية) المثالية Idealtypenlehre / sociologische Typologie والتي تستند خصوصا إلى علمنة كل مجالات الحياة الإنسانية والاجتماعية وتنميطها حسب الغايات المطلوبة أو المنظرة .إلا أنه تعرض في دراساته حول علاقة الدين بالنظام الاقتصادي إلى ظواهر لا تخضع تماما للتحليل العلماني الدقيق ومن بينها الظاهرة الكاريزماتية كشكل خاص من السلوك الذاتي والاجتماعي الذي يتجلى في الإطارين الديني والسياسي[31]. فحاول فيما بعد إدماجها في منظومته التحليلية المثالية Idealtypenlehre كي يتحدد هذا النمط من الفعل الإنساني كنموذج مثالي من السلطة إلى جانب السلطة التقليدية والسلطة البيروقراطية. إلا أنه أضاف أن جميع هذه النماذج لا تتجسد على أرض الواقع بصفة محضة وبكيفية شبه مطلقة، فهناك تمازج بين الأنماط الثلاثة. من هنا أفادنا فيبر أن النماذج المثالية لا تعكس الواقع تماما بل تشكل قوالب إجرائية لفهم الواقع الاجتماعي وتفسيره.

هذا ويشدد فيبر على مفهومي الفهم Verstehen والشرح Erklaeren كعنصرين أساسين لدراسة الظواهر الاجتماعية[32] ورفعها من مستوى الملاحظة والتوثيق إلى المستوى النظري التحليلي والاستنتاجي. هنا يلتقي المسيري مع فيبر ليتوخى هو بدوره منهج النماذجية المثالية بالنسبة للعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة وتطبيقه على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وكذلك البنى المعرفية فاكتملت بذلك المنظومة العلمية التي قدمها لنا حول العلمنة والعلمانية وجاءت استنتاجاته بعد تشخيصه لهذين المفهومين ثاقبة ومثيرة. إلا أن هذا التنويه بنظرية المسيري لا يمنعنا من إدلاء بعض الملاحظات التي تهم طريقة البحث من حيث الشكل والمضمون مع الأمل أن يدفعنا هذا الحوار مع المسيري إلى الأمام ويجعل الفكر الفلسفي يتفاعل بكل حرية وبدون احتراز مع موضوعه.

1 - وأول ما نشير إليه هو هذا التطابق بين التجديد المفهومي للعلمانية الشاملة بين ماكس فيبر المسيري والذي أكد عليه مفكرنا في مؤلفاته العديد من المرات، فان كانت الحالة كذلك، فما هو الجديد في التقويم النظري للعلمانية لدى المسيري ، وهل تقتصر الدراسة على توسيع رقعة البحث في الزمان والمكان أم طالت أيضا الدلالة المفهومية ذاتها ؟

2 - ثانيا، إن إقرار الجانب السلبي للعلمنة والعلمانية مهم جدا ولابد من كشف النقاب عليه، وهو ما التزمت به النظرية النقدية، المعروفة بمدرسة فرانكفورت. فالمسيري ذكر الدور الفاعل لهذه المدرسة في نقد الأسس المعرفية للحداثة ومبادئها، وخصوصا الطابع العلماني الذي اتسمت به. غير أن هذا النقد يصب بدوره في جدلية التجاوز للظاهرة السلبية وتفعيلها بكيفية تخدم المشروع الحد اثوي ولا تسعى أن تحدث القطيعة معه. وهو ما عبر عنه هابرماس بإلحاح في مواجهته مناهضي الحداثة من المفكرين المحافظين الجدد فبين أن الحداثة مشروع لم ينجز بعد وأن البديل لا يمكن أن يستقطب من الماضي لبناء المستقبل "فما زال المفكرون يختلفون فيما بينهم عما إذا كانت نوايا عصر التنوير، على تحطمها، مازالت جديرة بأن يتمسكوا بها، أو أنه من الأفضل لهم التخلي عن مشروع الحداثة كليا، أو بالأحرى حصر الطاقات المعرفية، طالما أنها لا

تجد لها طريقا إلى التقدم التقني والنمو الاقتصادي والإدارة العقلية، فتبقى الممارسة الحياتية، التي تحال إلى تقاليد عمياء، غير متأثرة بها[33]".

أمّا بالنسبة لنا فدفتر التنوير لم يفتح بعد حتى الآن وإن فتح في فترة وجيزة من عصر النهضة العربية، فقد أوصد من جديد. ولابد أن نتعامل مع إشكالية العلمنة والعلمانية ليس انطلاقا من جدلية الأنا والآخر فحسب ، وإنما انطلاقا من كياننا الذاتي والموضوعي وبعد تشخيصه في جميع أبعاده. فمن المؤكد أننا نعيش اليوم كمجموعة علمية وفكرية "مراجعة مؤلمة وممزقة تشمل جميع المقدمات العقلية والأخلاقية والمادية التي استندت إليها نظمهم الاجتماعية طوال أكثر من قرن وفي جو من انعدام الأمن الخارجي والداخلي وانفراط عقد النخبة الاجتماعية الثقافية والسياسية يزداد تشكيكم في أسس كيانهم ومقوماته، ويسهل الاستسلام"[36]. ولكن هذا الوضع يفترض أن يبقى الحوار مفتوحا ويتسم بالموضوعية ويرفع البحث إلى أعلى مستوى من المسؤولية بعيدا عن الشطط والمغالاة أو التنكر للعقل ودور التنوير. فالرؤية الشاملة للعلمانية التي يعرضها المسيري هي بادرة طيبة وذات أبعاد معرفية وأخلاقية إنسانية هامة ومتعددة. فهي تدعو إلى مراجعة المقدمات والمنظومات الفلسفية للعلمانية وكذلك العلاقة مع الخطاب الديني ومدى ارتباطه بالأثنية والقومية وتسعى في آخر المطاف إلى تحرير الإنسان أو الإنسانية من براثن التشئ والاغتراب (قارن الفصل الخامس: علمنة الرؤية، ج2 من العلمانية).

– غير أن المسيري لم يقم مثل فيبر بمقارنة تحليلية مماثلة لعلاقة العقيدة الإسلامية بالرأسمالية حتى يستجلي الأثر الروحي على النظام الاقتصادي في العالم العربي في أرض الإسلام حاليا .كما أنه لم يشر في هذا السياق للدراسة التي قام بها مكسيم رودنسون حول "الإسلام والرأسمالية" في أواخر الستينات والتي ترجمت إلى العربية[34]. فمثل هذا العمل يكشف لنا طبيعة العلاقات بين العقيدة وبين المواقف السلوكية والروابط الاجتماعية وعادات التعامل الاقتصادية والبنى السياسية التي تعلن انتسابها إلى هذه العقيدة. وما أحوجنا إلى مثل هذه الدراسات غير المنحازة مسبقا للتشريع والعقيدة أو لأي نزعة إيديولوجية معينة بل تهدف أولا

وقبل كل شيء إلى توضيح الرؤية. ولاشك فأني أشارك التساؤل عن مدى جدوى الحلول الدينية في مقابل الحلول الاقتصادية والسياسية لهذه المشاكل[35] التي عبر عنها كافين رايلي في بحثه حول المسيري كما اتفق مع هذا الأخير حين يقول "إننا ننشد حداثة جديدة تقوم أكثر ما تقوم على سلام العقل البشري مع نفسه، وليس على ثورة من الآمال في تحقيق تقدم لا يعرف حدا ونبغي حداثة تحل وتعلي من قيمة الإنسان والطبيعة، ومن ثم تكون حداثة لا تنهض على الغزو والقرصنة، بل توازن بين الإنتاجية وأفكار العدالة"[36].

الهوامش

(1) المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول ص. 43، القاهرة 2002 ط1، 2005 في ما بعد المسيري: العلمانية.

(2) نفس المصدر ص 49.

(3) نفس المصدر ص 50.

(4) نفس المصدر ، ص 104.

(5) نفس المصدر ص. 104.

(6) رفيق عبد السلام بوشلاقة، محورالعلمانية أو الحلولية في فكر المسيري في: في عالم عبد الوهاب المسيري ، حوار نقدي حضاري ، دار الشروق ، القاهرة 2004.ص.302.

(7) نفس المصدر .ص.302.

(8) ع. المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج 1 .ص 105

(9) نفس المصدر

(10) نفس المصدر

(11) رفيق عبد السلام بوشلافة ، محورالعلمانية والحلولية في فكر المسيري ص . 303

(12) قارن في هذا السياق ماجاء في حديث يورغن هابرماس عن "الحداثة " وخطابها السياسي ، الحداثة ، مشروع غير منجز ، دار النهار ، بيروت 2002 ص .22.

(13) ع. المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة .ص 106ذكره المسيري بدون إحالة إلى مرجع أو مصدر

(14) نفس المصدر

(15) نفس المصدر

(16) نفس المصد ر Julien Freund, Max Weber, PUF Paris1969 ,P.28

(17) رفيق عبد السلام بوشلاقة ، محور العلمانية والحلولية ص 303.

(18) J. Freund , Max Weber, Op. cit., p.21 « Que sont finalement les grands systèmes unitaires de Hegel et d'autres ? Des Sécularisations philosophiques du monothéisme qui essaient de démasquer la réalité de la vie et de l'expérience,de détruire la véritable histoire de l'homme ».

(19) ع.. المسيري، العلمانية ج 2 ص ،ج2ص 102.

(20) ع. المسيري ، العلمانية ج 2 ص خ2 ص 102

(21) نفس المصدر .ص ، 105

(22) نفس المصدر .ص. 107

(23) نفس المصدر ص 107.

(24) نفس المصدر ص.108

(25) نفس المصدر ص 108.

(26) رفيق عبد السلام بوشلاقة محور العلمانية والحلولية .ص 305.

(27) نفس المصدر ، ص 384

(28) المسيري العلمانية ج 2، ص.113

(29) المسيري العلمانية ص 112.

(30) نفس المصدر .ص. 113.

(31) Wolfgang Mommsen, MaxWeber, Gesellschaft,Politik und Geschichte, SuhrkampVerlag, Frankfurt am Main 1974, P. 35.

(32) Max Weber, Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: Soziologie, weltgeschichtliche Analysen ,Kroener Verlag, Stuttgart 1968, S.97

(33) يورغن هابرماس ،الحداثة مشروع غير منجز في الحداثة وخطابها السياسي، در النهار، بيروت 2002 ص 23.

(34) برهان غليون ، اغتيال العقل ، المرجع السابق الذكر ص 67.

(34) مكسيم رودنسون ، الإسلام والرأس مالية ترجمة نريه الحكـيم .دار الطليعـة بيـروت 1968

(35) كافين رايلي ، المدخل إلى فكر المسيري ،مفكر عربي في سياق عالمي

(36) في .المسيري. المصدر السابق الذكر ص 46 ج1

سيرة ذاتية وعلمية

الاســــــــم الكامل: عبد الوهاب محمد أحمد المسيرى

البريد الالكترونى: a_messiri@yahoo.com

الموقع على شبكة الانترنت: www.elmessiri.com (يوجد فى هذا الموقع قائمة تفسيرية بمعظم أعمال الدكتور المسيرى).

- ليسانس آداب- أدب إنجليزي- جامعة الإسكندرية (1959م).
- ماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن ــ جامعة كولومبيا Columbia University ــ الولايات المتحدة الأمريكية (1964).
- دكتوراة في الأدب الإنجليزي والأمريكي والمقارن-جامعة رتجرز Rutgers Universit- الولايات المتحدة الأمريكية (1969).
- رئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (1970 ــ 1975).
- المستشار الثقافي للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975 ــ 1979).
- أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن - جامعة عين شمس (1979 - 1983)، وجامعة الملك سعود (1983 - 1988)، وجامعة الكويت (1988 ــ 1989). و يعمل أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس (1988 - حتى الآن). كما عمل أستاذاً زائراً بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالالامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.
- المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن (1992 - حتى الآن).
- عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليسبرج في فيرچينيا بالولايات المتحدة الأمريكية (1993 - حتى الآن).
- مستشار تحرير عددٍ من الحَوْليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيرانِ وأمريكا وإنجلترا وفرنسا.

المقاربة المجازية للحداثة فى كتابات عبد الوهاب المسيرى

حجاج على

ينادى كثير من فلاسفة الغرب (أبرزهم يورجن هابرماس) بضروة الحذر من محو ما أنتجه عصر التنوير من الذاكرة التاريخية. ويأتى ذلك من إيمانهم الكامل بأن مشروع الحداثة لم ينته بعد، وأن عصور الاستعمار والإمبريالية علاوة على الحروب الغربية الطاحنة التى لازمت تطور الحداثة الغربية ما هى إلا مجرد انحرافات يمكن تجاوزها، ولاسيما إذا ما وضعنا فى الاعتبار ما أنجزته الحداثة الغربية فى عالم الحرية (حرية الاعتقاد، حرية التعبير، حرية الاجتماع والتنقل...إلخ) وفى العلوم الطبيعية وعلوم الفضاء. وفى المقابل، نجد أصواتا كثيرة، فى العالمين الغربى والعربى، تنادى بضرورة توجيه سهام النقد للحداثة الغربية لأنها حداثة مادية منفصلة عن القيمة الإنسانية، كما أنها لا تحترم قدسية الإله أو خصوصية الإنسان. ويتناول هذا البحث المنهج الذى استخدمه كلا من المفكر العربى المعاصر عبد الوهاب المسيرى وعالم الاجتماع البريطانى زيجمونت باومان (يهودى من أصل بولندى) فى معالجة الحداثة الغربية علاوة على النتائج التى توصلا إليها ومدى أهمية أو خطورة هذه النتائج.

اهتم المسيرى وباومان منذ أوائل السبعينيات بدراسة الحداثة الغربية، كما ركز كلاهما على أثر العقلانية الأداتية فى ظهور الإبادة الجماعية كإمكانية لوضع حد نهائى للاختلاف والخوف من الآخر. وتظهر الحداثة فى مؤلفات المسيرى وباومان بوصفها السبيل الأمثل لبناء الفردوس الأرضى الذى يتمثل فى الوصول إلى أقصى درجات التقدم المادى العلمانى المنفصل عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية. ويرى باومان والمسيرى أن مشروع الحداثة الغربية يضرب بجذوره فى القرن السابع عشر وما تحقق من إنجازات ثقافية واقتصادية واجتماعية فى القرن التاسع عشر فى الطرف الشمالى الغربى من أوروبا. فالحداثة الغربية، من منظور باومان والمسيرى، بدأت كمشروع ثقافى فى عصر الاستنارة، ذلك المشروع الذى كان يهدف إلى إلغاء الإله أو تهميشه والتمركز حول الإنسان باعتباره سيد الكون القادر على تأسيس جنة الخلد على الأرض دون الاستعانة بأى قوى غيبية مفارقة، وأصبح العقل والعلم والتكولوجيا أهم الآليات الحاكمة فى إحداث عمليات التحديث والتطور الصناعى فى ظل النظام الرأسمالى والنظام الشيوعى فيما بعد. ولقد أدى

نجاح هذا المشروع إلى الإيمان بأنه النموذج الأمثل والمرجعية النهائية التى تفسر غائية التاريخ العالمى وتمنح أوروبا الحق المطلق فى الريادة والسيادة الأبدية على شعوب الأرض والأعراق الأخرى. ولنبدأ بمعالجة المسيرى للحداثة الغربية مع التركيز على منهجه ونتائج استخدامه.

غالبا ما يبدأ المسيرى حديثه عن الحداثة الغربية بالتأكيد على ما يعتبره "النموذج المهيمن" فى الحضارة الغربية، وهذا النموذج لا يحتفى بأى نوع من التجاوز سواء للإله الخالق أو الانسان المخلوق وإنما هو نموذج مادى كمونى يؤمن بأن الواقع المادى مرجعية ذاته وأنه مكتف بذاته بحيث لا يحتاج إلى عوامل خارجية لتفسيره. وليس بمستغرب أن يندهش القارىء من استبعاد المسيرى للنماذج المعرفية الأخرى التى تتجاوز الفلسفة المادية، لكن المسيرى، بذكائه الشديد، ما يلبث أن يوضح للقارىء أن هذه النماذج الأخرى موجودة بالفعل، لكنها لا تحظى بنفس الوزن أو الثقل الذى يتمتع به النموذج المادى. فرغم تصدى المثقفين الغربيين فى الماضى والحاضر لسطوة النموذج المادى، فإنه مازال يتمتع بمركزية كبرى فى معظم جوانب الحياة العامة والخاصة. ولكن ماذا يعنى المسيرى بكلمة "النموذج"؟ وكيف توصل إلى هذا "النموذج المهيمين الكامن" فى المنظومة الحضارية الغربية؟ وما هى أهمية أو خطورة فكرة "النموذج؟

يعرف المسيرى النموذج بأنه "بنية تصورية يجردها العقل البشرى من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض اللأخر، ثم يرتبها بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع". بيد أن المسيرى لا يستقر على هذا التعريف ويحاول أن يوضح ما يقصده بكلمة النموذج باستخدام مفردات تنتمى تقريبا إلى نفس الحقل الدلالى، ويظهر ذلك فى الاشارة إلى معنى كلمة "نموذج" باستخدام بعض المفاهيم السائدة فى علمى النفس والاجتماع الغربيين مثل "خريطة معرفية" و"خريطة إدراكية" و"صورة إدراكية". وبعد ذلك يعود المسيرى مرة أخرى ويطرح تعريفا جديدا لكلمة النموذج باستخدام مفاهيم غربية أيضا فيقول: "وكلمة نموذج كما أستخدمها هى قريبة فى معناها من كلمة theme الإنجليزية، وهى تعنى الفكرة المجردة والمحورية فى عمل أدبى ما والتى تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفى كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قريبة فى معناها من مصطلح "النمط المثالى" ideal type

الذى استخدمه فيبر أداة تحليلية. والنمط المثالى هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها فى الواقع".[1] أى أنه سيتم الوصول إلى النموذج الكامن فى الحضارة الغربية من خلال التعامل معها باعتبارها نصا أدبيا له بداية ونهاية أو فيلما سينمائيا له أيضا بداية ونهاية أو مسرحية بدأت فصولها وانتهت بالفعل، ومن ثم نستطيع التعرف على الفكرة المحورية التى تم معالجتها. ومجموعة التعريفات التى يسوقها المسيرى قريبة جدا من السمات الأساسية للنموذج بالمعنى السوسيولوجى الذى تناوله جراهام كينولوتش منذ ثلاثين سنة فى كتابه "النظرية السوسيولوجية: تطورها ونماذجها الرئيسة" (1977). ومن أبرز خصائص صياغة النموذج كأداة تحليلية، من منظور كينولوتش، هى ما يلى:

1 - لا يعتد النموذج بأعلام المدارس الفكرية كل على حده، وإنما يتم التعامل مع أطروحاتهم فى إطار النموذج.

2 - على الباحث أن يدرك أن النموذج يعتمد على التجريد المستمر من أجل الوصول إلى الأدوات الأساسية للتفسير explanation والعمل على تطويرها.

3 - التأكيد على أوجه التشابه بين أصحاب النظريات والمدارس بغض النظر عن الاختلاف فى التفاصيل والمقدمات.

4 - إهمال التفاصيل المعلوماتية والتأكيد على عنصر رئيس واحد يطلق عليه الأساس النماذجى paradigmatic foundation.

5 - على الباحث ألا يبالغ فى الاهتمام بأصحاب النظريات على حساب دراسة النماذج السائدة والمهيمنة.

6 - يعتمد النموذج على التحليل البنيوى، ولاسيما عمليات التصنيف والربط بين الجزء والكل.

7 - يلعب النموذج دورا هاما فى التعريف بالعالم الطبيعى والواقع الاجتماعى، مما يؤثر بدوره على سلوك الإنسان ورؤيته للكون والمجتمع[2].

وهذه هى بعض السمات المرتبطة بالنموذج كما يراه المسيرى أيضا، وبتطبيق هذه المبادىء، يستطيع الباحث أن يتحدث عن النموذج الميتافيزيقى الباطنى أوالنموذج اللاهوتى، أوالنموذج الفلسفى، أوالنموذج الوضعى فى عصر

الاستنارة. وعند الحديث عن النموذج الكامن فى عصر الاستنارة، على سبيل المثال، ليس على الباحث أن يهتم بالتفاصيل والاختلافات بين توماس هوبز وميكافيلى وجون لوك وفولتير وروسو وديفيد هيوم وهولباخ وغيرهم، ويقوم الباحث بوضعهم فى سلة واحدة لأنهم كانوا يطمحون جميعا إلى نفس الهدف، وهو استخدام الفلسفة والمعرفة فى التطوير العلمانى للنظم السياسية والاجتماعية. لقد كان يطمح نموذج فلسفة الاستنارة إلى تجاوز "لاعقلانية" النموذج الميتافيزيقى والنموذج اللاهوتى. وقد لعبت فلسفة الاستنارة دورا كبيرا فى التأصيل النظرى للمجتمع العلمانى وتحوله من التمركز حول الكنيسة الى التمركز حول الفرد والعقلانية. فإذا افترضا أن المجتمع لا يؤمن بالله، أو على الأقل يقوم بتهميشه، فإنه أصبح يؤمن بالإنسان وقدرته على تطويع الطبيعة من أجل تحقيق السعادة والحرية والتطور المادى والاجتماعى والأخلاقى.[3]

لكن المسيرى لا يقبل هذه النتائج، ولا يسلم بهذه المقولات والمبادىء بصورة مطلقة، ومن ثم عكف على تفكيكها منذ أن لاحظ أن الحداثة الغربية قد بدأت بإعلان مركزية الانسان وقدرته على السيطرة على الطبيعة من حوله، ومن ثم إمكانية تشييد الفردوس الأرضى دون انتظار الفردوس الالهى فى الآخرة، وأنها انتهت بإعلان موت الانسان لصالح أشياء أخرى غير إنسانية مثل الآلة والدولة والسوق والقوة أو أشياء أحادية البعد مثل الجسد والجنس واللذة[4]. وهذا ما دفعه إلى تطوير نموذج تفسيرى يساعده على تتبع تطور النموذج المادى فى المنظومة الغربية.

والنموذج التفسيرى الذى يطرحه المسيرى يتجاوز خصائص النموذج التى تحدث عنها كينلوتش، ويعرفه المسيرى بأنه "أداة تحليلية" تربط بين "الذاتى والموضوعى"، ومن ثم فإن التوصل إليها يجمع بين "الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفى والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال". وبمعنى آخر، ليست صياغة النموذج مجرد "عملية توثيق أفقية مملة"[5] لأنها بحاجة إلى الذات الإنسانية ودورها الفعال. وبذلك ينطلق المسيرى من المسلمات الأنطولوجية والإبستمولوجية للتصور الإسلامى من خلال التأكيد على استحالة الفصل بين الجوانب الإدراكية المعرفية للإنسان الباحث عن المعرفة وبين بقية جوانب وجود الإنسان من النواحى التراثية (التى لابد وأن تنطوى على شكل من أشكال التحيز) والذاتية والشعورية والخيالية. وهنا تظهر أيضا أوجه التلاقى بين فكرة النموذج

ومفهوم النظرية، رغم أن النموذج أعم وأشمل، حيث نجد النظرية تتطلب "قفزة فى الخيال" وبعض التخمينات الجرئية التى تزيد من قدرة الإنسان على فهم العالم(6).

لكن المسيرى يتجاوز هذه التعريفات ويوضح أنه، كأى باحث، لا يأتى إلى النصوص أو الظواهر "بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل مثقل بالاشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية". ولذا فإن المسيرى لا يفصل بين الأنطولوجى والمعرفى ويدرك أن النموذج العلمانى الغربى يعتمد على ما يسميه أحمد دافوتوغلو "نظرية أنطولوجية محددة معرفيا" epistemologically defined ontology بينما يعتمد التصور الاسلامى على "نظرية معرفية محددة أنطولوجيا" ontologically determined epistemology ، فالتصور المعرفى الاسلامى يعتمد على الترتيب الهرمى الأنطولوجى (الله- الإنسان- الطبيعة)، أى أن الله متجاوز ومفارق لعالم الطبيعة ولا يتوحد مع مخلوقاته (مبدأى التنزيه والتوحيد)، ورغم أن الانسان أحد هذه المخلوقات، فإنه قادر على تجاوز الطبيعة المادية لأن الله نفخ فيه من روحه وجعله خليفة فى الأرض(7). ولذا فإن النموذج الإسلامى لا يستبعد الوحى من المنظومة المعرفية كما يفعل النموذج الغربى عندما جعل العقل والتجربة هما المصدرين الأساسيين لنظرية المعرفة، أى أن الخريطة المعرفية الإسلامية تجمع بين كافة الأسس المعرفية الثلاثة: العقل، التجربة،الوحى. ويؤكد المسيرى أن صياغة النموذج تتم من خلال علميات كبيرة من التجريد والتفكيك والتركيب يمكن أن نرتفع بها إلى المستوى المعرفى ورؤية الكون، ولاسيما العلاقة بين الإله والانسان والطبيعة.

وهنا يحاول المسيرى أن يتبرأ من البنيويين حتى لا يتهمه أحد بالاحتفاء بالأنظمة المغلقة التى تلغى فاعلية الذات، الالهية أو الانسانية، أو تنكر التاريخ والزمان، ومن ثم يؤكد أن رؤيته للنموذج "أكثر تركيبية وإنسانية" لأنها تتجاوز الفلسفة البنيوية التى ترصد الواقع من خلال معادلات رياضية جبرية ولغوية عامة حتى "تصل إلى بنى ثابتة مطلقة لا علاقة لها بتركيبية الانسان التى لا يمكن ردها إلى أى قانون عام خارجها". وبالفعل لم يلجأ المسيرى إلى النماذج الرياضية التجريدية حتى لا يوصف النموذج الذى توصل إليه بأنه "آلة لوقف الزمن" (كلود ليفى شتراوس) أو بأنه "فلسفة موت الانسان" (روجيه جارودى)، أو بأنه "عبادة بلا إله" (بول ريكور). وهنا يطرح المسيرى مفهوم جديد أطلق عليه "المتتالية النماذجية"، والتى يعرفها بأنها "رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الانسان من

ملاحظته للظواهر فى نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة تحققت عبر الزمان". ومن ثم فإن هذا المفهوم يتجاوز مفهوم "البنية" لأنه يجمع بين "اللازمنية النسبية للنموذج" و"اللحظة التاريخية" التى يوجد فيها[8].

ونحن نذهب إلى أن المنهج الذى استخدمه المسيرى فى تفسير الحداثة الغربية لم يفك شفرة الخطاب الغربى مباشرة، بل اعتمد على وضع شفرات جديدة تجعل القارىء المسكين يرفع الراية البيضاء ويسلم فى نهاية المطاف بأن النموذج المادى هو بالفعل "النموذج المهمين" فى الحضارة الغربية، وكأنه البنية المطلقة أو المركز الأصيل أو النظام العام الذى فشل البنيويون فى مجرد التفكير فيه أو الاهتمام بالبحث عنه، ذلك النظام الذى يظهر وكأنه قد أحكم السيطرة على العالم الغربى بصورة نهائية، بل وبصورة تبدو وكأنها حتمية من خلال منهج المسيرى، بحيث لا يستطيع الانسان الغربى الفرار من قبضته بعدما استمر لما يزيد عن ثلاثة قرون من الزمان. وإذا كان المسيرى لم يلجأ إلى التحليل البنيوى كأداة منهجية، فإنه لجأ إلى منهج أخطر من ذلك عند صياغته للنموذج المادى، وأعنى المنهج الاستعارى أو المجازى، حيث يرى المسيرى "أن الصور المجازية منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحيانا لطريقة تنظيم النص. ولذا، لابد وأن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها وصولا إلى الأنماط الكامنة فى النص"[9]. بل إن المسيرى لا يتردد فى أن بعرف النموذج التحليلى المعرفى بأنه "صورة مجازية منفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقا به[10]". ولذا قرر المسيرى دراسة المفاهيم والمقولات والصور المجازية علاوة على استحداث وتطوير مجموعة جديدة من الصور المجازية التى تثبت فاعلية النموذج المادى وهيمنته على مشروع الحداثة الغربية. ولكن ماذا يقصد المسيرى بالصورة المجازية؟

يقسم دارسوا البلاغة العربية الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، وتكمن حقيقة الألفاظ وموضوعيتها فى استخدام المعنى المعجمى لها. أما المجاز فيشير إلى استخدام الألفاظ بصورة تتعدى المعنى اللغوى الحرفى المعجمى وتتجاوزه. والمجاز بهذا المعنى يضم كافة الصور البلاغية من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل، وهذه الصور يمكن أن يفرضها المؤلف أو الكاتب أو الشاعر على النصوص باعتبارها مجرد زخارف ومحسنات. ولقد فطن الكثير من الفلاسفة

والمفكرين إلى أن هذه الصور ليست مجرد محسنات بديعية تضفى على الأسلوب أوجه الجمال والبلاغة، ولذا تخلى كثير منهم عن التصنيفات التقليدية للصور البلاغية من تشبيه واستعارة وكناية وما إلى ذلك مفضلين استخدام كلمة " المجاز" أوعبارة "الصورة المجازية" للإشارة إلى كافة الصور البلاغية التى تنأى عن اللغة الحرفية المباشرة حتى تصبح أداة للتفكير والإدراك ونظاما دلاليا يعبر عن الواقع الانسانى المركب الذى لا يمكن اختزاله إلى الحرفية اللغوية المباشرة. ومن ثم تم التأكيد على أن المجاز يقوم بوظيفة عضوية إدراكية وليس مجرد وظيفة شكلية جمالية. وهذا المنهج المجازى أو "منهج التحليل من خلال الصور المجازية"، كما يسميه المسيرى، هو "منهج معروف فى الدراسات الأدبية" لأن الصور المجازية "وسيلة إدراكية"، "ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهى، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادة ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها، (بوعى أو بغير وعى) للتعبير عن هذا النموذج. ويتجلى النموذج الادراكى (المجرد) من خلال الصور المجازية بشكل متعين مباشر، وبالتالى تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج وبنيته بدونها"[11]. بل يذهب المسيرى إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد أن "الصور المجازية يمكن أن تتطور هى الأخرى بتطور المجتمع والأفكار السائدة فيه. ولذا يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة تتابع الصور المجازية وتتاليها وتحولاتها"[12]. ولقد تبنى المسيرى هذا المنهج فى دراسته عن جمال حمدان (اليهود فى عقل هؤلاء) حيث اكتشف أن جمال حمدان ابتعد عن اللغة الحرفية العامة المجردة ولجأ إلى المجاز لأن الظاهرة الانسانية مركبة وفريدة ولا يمكن التعبير عنها بنفس الطريقة التى تعبر بها العلوم الطبيعية عن الظواهر والقوانين الطبيعية. ولم يتخل المسيرى عن منهج دراسة الصور المجازية عند معالجته للحداثة الغربية التى رأى أنها عبارة عن متتالية نماذجية تبدأ بما يطلق عليه "العقلانية المادية الصلبة القديمة" أو "الحلولية الكمونية الواحدية المادية الصلبة" وتنتهى بما يسميه "اللاعقلانية المادية السائلة الجديدة" أو "الحلولية الكمونية الواحدية المادية السائلة". بل إن المسيرى يرى أن "ثنائية الصلب فى مقابل السائل تصلح كنموذج تحليلى له مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية لكل النظم الفلسفية الحلولية الكمونية بشكل عام ولتطور تاريخ الفلسفة الغربية (بل وتاريخ الحضارة الغربية) بشكل خاص"[13]:

الصلب	السائل
– عالم الفلاسفة الماديين (والمثاليين الواحديين الذين يؤمنون بالكليات المادية المتجاوزة)	– عالم السفسطائيين وأنصار ما بعد الحداثة الذى لا يوجد فيه أية كليات
– عالم إسبينوزا الآلى الصارم	– عالم نيتشه السائل الذى لا مركز له
– عالم هيجل العضوى المصمت الذى يعبر عن العقل الكلى	– عالم دريدا الذى محيت منه ظلال الإله
– الصراع المستمر بين الرؤية المتمركزة حول الإنسان وتلك المتمركزة حول الطبيعة	– الاستسلام الكامل للرؤية السائلة التى لا تتمركز حول شىء
– الثنائية الصلبة (الواهية)	محو الثنائيات
– المطلقات العرفية والأخلاقية (الإنسانية والمعادية للإنسان)	– النسبية الشاملة
الذات المطلقة المتمركزة حول نفسها المتماسكة	– الذات تذوب فيما حولها
– الموضوع المطلق المتماسك	– العالم الموضوعى يتراجع ويتفكك ويسيل
– الحقيقة والمعرفة التى يمكن التوصل إليها	– لا يوجد حقيقة ولا معرفة
– يمكن التواصل بين البشر بشكل أو بآخر	– لا يمكن التواصل بين البشر
– يمكن صياغة الواقع والتمرد عليه	– لا يمكن صياغة الواقع ولا يمكن التمرد عليه
-حلم التحكم الكامل	-إدراك عبث محاولة التحكم والاستسلام الكامل
-الأيديولوجيا الحاكمة	-ما بعد الأيديولوجيا
-الإنسانية الهيومانية المتمركزة حول الإنسان	-ما بعد الإنسان
-التقدم التاريخى	-ما بعد (نهاية) التاريخ
-التراكم والمنفعة	-الاستهلاك واللذة
-الإمبريالية	-السوق العالمى والإعلام العالمى والمؤسسات الدولية
-الدولة المطلقة (تنين أو وحش كاسر) -العالم قفص حديدى	– الدولة ليست إلها أو تنينا -النظام العالمى الجديد والشركات العابرة للقارات
-القمع والاستغلال باسم تفوق المركز	-الإغواء والاستقلال فى إطار غياب المركز
-التفاوت بين الأجناس (عنصرية عصر التحديث والحداثة)	-التسوية بين الإنسان والأشياء (عنصرية ما بعد الحداثة)
-الإنسان الطبيعى الاقتصادى	-الإنسان الطبيعى الجسمانى
-بروميثوس وفاوستوس وطرزان وفرانكنشتاين وسيزيف	-مادونا ومايكل جاكسون
-الآلة أو النبات	-الكمبيوتر والجذمور

ويستخدم المسيرى هاتين الصورتين كأداتين أساسيتين لتفكيك المصطلحات المتعلقة بالحضارة الغربية، ولاسيما مصطلحات "التنوير" و"التقدم" و"الانسانية الهيومانية". فعادة ما تستحضر مفردات مثل "النور" و"الاستنارة" و"الأنوار" و"التنوير" صورا مجازية وحقلا دلاليا إيجابيا يشير إلى إمكانية الوصول إلى الحقيقة الأصيلة التى تستبعد المعتقدات الخاطئة والخرافات الباطلة التى تحول بين الانسان وبين معرفته الصحيحة بذاته والوجود من حوله. وعندما طرح كانط سؤاله : "ما هو التنوير؟" قال "التنوير هو تحرر الانسان من الوصاية التى يفرضها على نفسه"، وتتمثل هذه الوصاية فى "عجز الانسان عن استعمال قدرته على الفهم دون توجيه من الآخرين"[14]. لقد ارتبطت هذه المفردات والصور المجازية فى الثقافة الغربية بحركة ثقافية فكرية حضارية كبيرة اهتمت بإبراز التجربة العلمية والابداع الانسانى فى مختلف المجالات، كما عملت على مواجهة الخرافات والمعتقدات التى كانت تقيد حرية الانسان وطاقاته الابداعية. ولا يخفى على القارىء أن هذه الحركة العلمانية قد تفاعلت إلى حد كبير مع عصر النهضة وحركة الاصلاح الدينى الذى اصطدم بالكنيسة باعتبارها مؤسسة دينية سياسية تسيطر على كافة مناحى الحياة العامة والخاصة، كانت الكنيسة المصدر الوحيد إلى الوصول إلى الكائن العظيم Supreme Being والاحتماء به، بل إنها أصبحت السلطة الوحيدة للحياة الاجتماعية وإدارة الشؤون الاقتصادية والعلاقات السياسية و الاجتهادات الفكرية. وعندما يتحدث المسيرى عن عصر التنوير، فإنه يهمش الجانب المضيىء من هذه الحركة تهميشا كليا بحيث يتحول هذا العصر فى كافة جوانبه إلى "الاستنارة المظلمة"، بل تتحول الحضارة الغربية إلى التجسد الحقيقى للنموذج المادى لأنها تعاملت مع الإله باعتباره صانع الساعات العظيم ومع العالم بوصفه الساعة التى تعمل دون الحاجة إلى تدخل أى قوة خارجية (الصورة الآلية) أو التى حولت العالم بأسره إلى غابة داروينية والبشر إلى نباتات عضوية أو حيوانات مفترسة (الصورة العضوية). وهنا يطالب المسيرى القارىء بأن ينسى كافة الاختلافات المنهجية والفكرية والثقافية والحضارية بين، على سبيل المثال لا الحصر، لايبنتس وروسو وميكافيللى وهوبز وإسبينوزا وجون لوك ونيوتن وفولتير ومونتيسكيو وديدرو. لماذا يطالبنا المسيرى بذلك؟ لأنه اكتشف صورا مجازية عضوية أو آلية فى مؤلفاتهم، وهذا الاكتشاف كفيل بألا يجعل القارىء يشعر بأى تأنيب للضمير عندما يستبعد كل ما أنجزوه من أفكار وأطروحات لأنها ليست مهمة

فى صياغة "النموذج المهيمن" أو لأنها ربما تؤثر على المقدرة التفسيرية العالية للنموذج. يقول المسيرى:

"ولكن كان هناك دائما، منذ بداية المشروع التحديثى، ما سماه أحد مؤرخى الفلسفة (من هو؟ لا ندرى) "الاستنارة المظلمة" التى أدركها من البداية ماكيافللى وهوبز. وجوهر أطروحتهما أن الإنسان الطبيعى ذئب شرس (وهذه صورة عضوية مجازية)، قادر على افتراس الآخرين وغير قادر على كبح غرائزه إلا عن طريق العنف. كما أن إسبينوزا شبه الإنسان بقطعة حجر دفع بها إنسان فأخذت تدور فى الفضاء فظنت أنها كائن حى (عضوى) حر الإرادة، وكامل الوعى! وتتعمق الآلية فى حالة نيوتن الذى شبه العالم بالساعة. ثم جاء لوك وبين أن الآلة ليست موجودة خارج الإنسان وإنما موجودة داخله، فعقل الإنسان هو صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية، فتكون من تلقاء نفسها أفكارا مركبة، تتشابك لتكون أفكارا أكثر تركيبا.. وهكذا"[15].

وإذا استخدمنا منهج المسيرى وتتبعنا هذه الصور فى الفكر الغربى القديم والحديث سنكتشف بالفعل "هيمنة" الندوذج المادى الآلى العضوى الوظيفى الذى يضرب بجذوره فى فلسفة الاستنارة وإنجازات علم البيولوجيا، ذلك النموذج الذى يرى أن المجتمع عبارة عن كائن عضوى متكامل integrated organism يخضع لمجموعة من القوانين الطبيعية التى تعمل بطريقة آلية وعضوية. "فقد كان العلم الطبيعى- خاصة علم الاحياء- نموذجا ظل الوظيفيون يحاكونه وينسجون على منواله بدرجات متفاوتة، وظلت هذه المحاكاة ملازمة لهم ولاتجاهاتهم منذ نشأتها. فعلم الأحياء- منذ منتصف القرن التاسع عشر- أشار بوضوح إلى أن بناء أى كائن عضوى عبارة عن ترتيب أو تنظيم ثابت نسبيا من العلاقات القائمة بين الخلايا المختلفة لهذا الكائن" [16]. ويتجلى هذا النموذج أيضا فى أعمال إميل دوركهايم Emile Durkheim وفرديناند تونيز Ferdinand Tonnies وتالكوت بارسونز Talcot Parsons، والقاسم المشترك بين أطروحاتهم هو الصورة العضوية التى ترى المجتمع وكأنه مجموعة كائنات عضوية سلوكية تعمل على تفعيل الارادة الاجتماعية وتقسيم العمل فى البناء العضوى للمجتمع وامتثال الفرد للمحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه من أجل التكامل الاجتماعى. وقد نشأ هذا النموذج فى ظل سعى المجتمع إلى اقرار النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى (الثورات فى أوروبا والركود الاقتصادى فى أمريكا فى الثلاثينيات من القرن العشرين)[17].

وسيادة هذه الصور لا تجعل المسيرى يتحدث عن النموذج الغربى بشكل عام، باعتباره ظاهرة ثقافية حضارية شهدت اهتماما كبيرا بحرية الانسان، وازدهار الفن والموسيقى والأدب. والقارىء الذى يعكف على قراءة المسيرى لا يجد أثرا فى كتاباته عن التنوير لازدهار دور الأوبرا، والانتاج الغزير للموسيقى الدينية والدنيوية، أو الابداع الإنسانى فى النوادى الأدبية والصالونات الثقافية أو حتى الأبحاث العلمية فى مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية. وإذا ما وجد القارىء شيئا عن هذا الابداع الإنسانى، فإنه يتم اختزاله إلى الابداع المادى الكمونى المنغلق على ذاته والمتمركز حول الطبيعة المادية التى لا تعترف بقدسية الإله أو خصوصية الانسان. وأظن أنه إذا أتيحت الفرصة للمسيرى بأن يتناول الفن فى عصر التنوير، لكان المهندس والرسام الإيطالى باتستا بيرانزى هو النموذج الأمثل للفنان فى عصر التنوير لأنه أبدع العديد من التحف الطوبوغرافية التى تعرض للجانب المظلم لهذا العصر من خلال تصوير السجون التى تخيلها بيرانزى فى تلك الفترة. إننا نلتقى بالعلماء وبفلاسفة التنوير وبالمثقفين باعتبارهم المتلاعبون بالعقول الذين أسسوا رؤية مادية حتمية إلحادية عندما ظنوا أن التقدم المادى سرعان ما يؤدى إلى يقين مطلق وأن المادة فى حركة كافية لتفسير جميع الظواهر، إننا نلتقى بهم باعتبارهم الذين نسجوا خيوط المؤامرة الكبرى، رغم أن المسيرى لا يؤمن بفكرة المؤامرة، أو "النموذج المهيمن" الذى اتضحت معالمه فى الصور المجازية التى تنكر على الله والانسان كافة أشكال التجاوز. وكأنه لم يوجد أحد فى هذا العصر يهاجم سلطات الكنيسة الكاثوليكية أو ينادى بفصل السلطات، ولم توجد برلمانات تعمل على الحد من سلطات الملك، ولم توجد أقلام تنادى بمقاومة الاستبداد وإدانة الرق بوصفه ممارسة لا تليق بالايمان المستنير بالإنسانية المشتركة. وكأن كافة الفلاسفة والمثقفين والأدباء، وربما الشعوب الأوروبية بأسرها، قد تجسدوا فى الطبيب جوليا أوفروى دى لامترى (1709-1751)، هذا المادى الفاضح المتطرف الذى زعم فى كتابه "الإنسان الآلة" أنه يمكن تفسير جميع الظواهر الانسانية والملكات البشرية العقلية والروحية عن طريق تنظيم المادة، ومن ثم فلا توجد معايير أخلاقية مطلقة لأن الانسان يخضع بصورة دائمة إلى دوافع مادية محضة، بل "أصبح البحث عن اللذة مقبولا أخلاقيا ويوصى به كعلاج يمنع الألم"[18]. وهذا، فى رأى، ما دفع المسيرى إلى تعريف الحداثة الغربية بأنها "استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة"[19].

إن المسيرى، رغم ذلك، يعترف بأن الفلسفة العقلانية المادية الصلبة قد نجحت، رغم ماديتها الصارمة، فى تأسيس نظم معرفية وأخلاقية "تستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية"[20]، ولكن هذا الانجاز لا يروق المسيرى، ومن ثم يستجمع طاقاته النقدية من أجل تفكيك هذه الرؤية المادية الصلبة التى تمزق الحبل الأنطولوجى الذى يربط الانسان بالإله ويحافظ فى نفس الوقت على المسافة بينهما، والذى يمنع أيضا حلول المركز فى الإنسان أو الطبيعة أو اختزال الإنسان إلى الطبيعة المادية المحضة. وهنا يلقى المسيرى الضوء على بعض النتائج التى أفرزتها المادية العقلانية الصلبة القديمة، ليس فقط على المستوى الأنطولوجى، وإنما أيضا على المستويين المعرفى والأخلاقى. ولعل أبرز هذه النتائج هو تحول الإنسان الربانى، كما يسميه المسيرى، إلى الإنسان الآلى أو بالأحرى الحيوان الآلى، أو، من منظور المسيرى، "الإنسان الاقتصادى" و "الإنسان الجسمانى"، أى أن المادية العقلانية الصلبة التى كانت تحتفى بالإنسان والطبيعة (مركزى الحلول) كانت تحوى بداخلها إمكانية المادية اللاعقلانية السائلة التى لا تعترف بأى مركز وتؤمن بأن الإنسان ليس أمامه إلا أن "يقبل وضعه باعتباره كائنا زمانيا مكانيا محدودا بحدود الزمان والمكان، خاضعا لحتميات الطبيعة، وأن يكف عن الثرثرة عن التجاوز والقيم والقانون والسببية"[21]. وهذا الخضوع لا يعنى أى شيء سوى وجود حالة دائمة من السيولة التى تقضى على كافة أشكال الصلابة والسببية والتى تلغى كافة الحدود والثوابت والكليات.

ويرى المسيرى أن انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة الانسانية والمرجعية الأخلاقية يمكن تتبعه فى تطور الصور العضوية المجازية عندما أصبحت الحضارة الحديثة تحتفى بالجسد وأصبحت "تدور حول الإنسان الطبيعى الذى يدور حول جسده" ، وارتبط ذلك بظهور "الانسان الاقتصادى الباحث عن المنفعة المادية، والذى سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذى يرشد حياته فى الإطار المادى، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية"[22]. وهنا يؤكد المسيرى أن التمركز حول الجسد فى إطار المنظومة المادية الصلبة قد حول العالم إلى حلبة صراع للجميع ضد الجميع، وأنه السبب الرئيس فى تحول الحداثة الغربية إلى منظومة إمبريالية داروينية، وهو الذى دفع جيوش أوروبا إلى الخروج إلى جميع أنحاء العالم وهى تحمل أسلحة الفتك والبطش والإبادة حتى تحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يتم توظيفها لصالح الإنسان الغربى (السوبرمان المطلق) وبناء الفردوس الأرضى الأوروبى، ومن ثم لم يتعامل الانسان الغربى مع شعوب

آسيا وأفريقيا باعتبارها شعوبا لها تاريخ إنساني وحضاري وثقافي، ولكن باعتبارها مخلوقات دون البشر sub-men تعيش في فراغ جغرافي أو في مكـــان بلا زمان، أو جغرافيا بلا تاريخ . وهذا ما فعلته جيوش أوروبا عندما تناست الدور العربـــي والإسلامي في بناء الحضارة الانسانية على مدار القرون الماضية، حيث تعامـــت مع العالم العربي على أنه مجرد مصدر هـــام للمـــواد الخـــام ومجـــال خـــصب للاستثمارات وسوق عظيمة للسلع التي تنتجها الدول الغربية، كما قامت الجيـــوش الغربية بنقل سكان أفريقيا إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مواد إستعمالية رخيـــصة، ناهيك عن نقل كثير من العناصر المقاتلة من آسيا وأفريقيا وتحويلهم إلـــى جنـــود مرتزقة مثل الهنود وسكان المغرب العربي[23]. ولذا يؤكد المـــسيري أن الحداثـــة الغربية لم تحقق سيادة الانسان التي ظلت تتشدق بها على مدار ثلاثة قرون، وإنما اختزلت المسافة بين الإنسان والطبيعة المادية وجعلته جزءا منها حتى فقد مكانتـــه ومركزيته، فكانت الحداثة الغربية تأكيدا على مركزية أوروبا وريادتها دون بـــاق الأمم أكثر من كونها تأكيدا على الانسانية المشتركة ودورها في البناء الحـــضاري تحت شعار "عبء الرجل الأبيض" أو "الرسالة الحضارية".

وتكمن المفارقة الكبرى في أن الإنسان الغربي نفسه لم يسلم من هذه الرؤية المادية، وبدأت الحداثة الغربية تصنف جميع أفراد المجتمـــع، ولاســـيما أعـــضاء الأقليات، إلى مواد بشرية نافعة (العمال) وغير نافعـــة (المجـــرمين والمعـــوقين و المسنين) من أجل استئصال كل ما هو غير نافع أو ضار بالمدينة الفاضلة الماديـــة (اليوتوبيا التكنوقراطية) التي لا يعيش فيها سوى الانسان المثالي (الإنسان الآلـــي)، وهو إنسان يتمتع بأعلى درجات الدقة والانضباط والتنظيم تماما مثل النحل والنمل والحيوانات الأخرى دون الاهتمام بالقضايا الانسانية الكبرى أو الأعباء الأخلاقيـــة التي تميزه عن الطبيعة المادية المحضة (القوانين الاقتصادية وتكثيـــف الانتـــاج). وبذلك ازداد تمركز الحداثة الغربية حول الكفـــاءة وتـــأثير الـــصفات البيولوجيـــة والوراثية على إنتاج السلالات البشرية المنتجة والفاعلة في المجتمع .

ويرى المسيري أن الإبادة النازية هي واحدة من أبرز العواقب التي أفرزتها الحداثة الغربية في مرحلة الصلابة، وأنها ليست مسألة يهودية أو مشكلة ألمانيـــة. والأهم من ذلك، والأخطر في نفس الوقت، هو تأكيد المسيري علـــى أنهـــا نتاجـــا طبيعيا للرؤية الحضارية الغربية، وليست انحرافـــا عنهـــا لأن " الحـــضارة التـــي أفرزت الإمبريالية والشمولية والمنفعة الماديـــة والداروينيـــة، وفلاســـفة العرقيـــة الحديثة، هي الحضارة التي أفرزت رؤية إبادية وصلت إلى قمتهـــا فـــي اللحظـــة

النازية. ومن ثم، فإن الإبادة النازية تعبر عن شيء حقيقي أصيل لا فـي التـشكيل الحضاري الألماني وحده وإنما في الحضارة الغربية، وليست مجرد انحراف عـن تاريخ ألمانيا أو تاريخ الغرب الحديث"[24]. ولكن ما علاقة ذلك بالرؤيـة الماديـة العقلانية الصلبة أو الواحدية المادية الكمونية؟ يرى المسيرى أن الدولـة المطلقـة أصبحت مركز الحلول وأصبح الخطاب الغربى يقدس القومية العضوية ويؤكد على روابط الدم والتراب. وبدلا من الثالوث المسيحى المقدس ظهـر "ثـالوث القوميـة العضوية: الدم-التربة-الشعب" الذى يعد مثلا جيدا علـى مـا يـسميه المـسيرى "الواحدية المادية الكمونية" التى يستند إليها النسق المعرفى والأخلاقـى للمجتمـع بحيث يحل الشعب العضوى (الفولك) والدولة محل الإله أو يصبح الزعيم الملهم أو الفوهرر الذى يجسد روح الشعب هو مركز الحلول[25]. ولقد ساعد الخطاب العلمى الأوروبى عن نقاء العرق البشري على خلق مجموعـة مـن الـصور المجازيـة والمفاهيم النظرية التى تصور الغرب فى أبهى صوره والآخرين على أنهم آفات أو حشرات أو حشائش، وأصبحت صورة اليهودى كآفة صورة محورية فى الخطـاب الغربى، وكان هذا هو السبيل إلى محو إنسانية الجماعات اليهودية ومعاملتها معاملة الحشرات والآفات والحشائش الغريبة التى تضر بالجنة الأوروبية، وكان ذلك كافيا لتقنين الإبادة وتبريرها وإضفاء الشرعية عليها وعلى القائمين بها. ومع قيام دولـة إسرائيل، وجد السياسيون الإسرائيليون وعلماء اللاهوت اليهودى فرصـة عظيمـة لاستغلال هذه الإبادة كوسيلة لإضفاء الشرعية على الدولـة الـصهيونية وتبريـر احتلالها لأرض فلسطين. ويرى المسيرى أن استغلال الهولوكوسـت يعـد مثـالا طريفا للحلول اليهودى الجماعى فى مقابـل الحلـول المـسيحى الفـردى، يقـول المسيرى: " وحادثة الصلب المسيحية مثل جيد على الحلول الفردى، ولكن اللاهوت اليهودى فى العصر الحديث أخذ حادثة الصلب وطبقها على اليهود بشكل جماعى، فأصبحت الهولوكوست هى الصلب الجماعى للشعب اليهودى، وأصـبحت تعبيـرا أساسيا عن لاهوت موت الإله"[26].

وعندما حاول العالم الغربى الفكاك من قبضة الرؤية العضوية/الآليـة كـى يعلن حرية الإنسان وحرية الاختلاف وجد نفسه فى مستنقع "السيولة الشاملة" حيث يتم "اختفاء الذات والموضوع والاتجاه والمرجعية"[27]. ولقد توصل المسيرى إلـى هذه النتيجة من خلال تتبع تطور الصور المجازية حيث تحـول التمركـز حـول الجسد إلى تمركز حول الجنس، وكلاهما يصب فى اتجـاه واحـد، وهـو "محـو الأصول الربانية للإنسان". يقول المسيرى: "ومشكلة الكثير من المفكرين فى العالم

الثالث المدافعين عن الاستنارة فى الإطار المادى أنهم يظنون أننا مانزال فى عصر عبادة المعدة، على حين أن ما حدث هو أن العالم (تقدم)، ودخل عصر عبادة الأعضاء التناسلية والرغبة العارمة فى العودة إلى الرحم! فنحن لم نعد فى عصر التحديث والحداثة (البطولى والمأساوى)، وإنما أصبحنا فى عصر ما بعد الحداثة الجنينى، حيث يود الإنسان أن يعود إلى الرحم الكونى ليصبح جزءا لا يتجزأ من الطبيعة، لا يفصله فاصل عنها، ولا تحده حدود أو سدود، ولكنه مع هذا خاضع تماما لقوانينها المادية وحتمياتها الصارمة"[28]. لكن المسيرى يتجاوز "عبادة الجنس" ويبرز صورا أكثر تطرفا حتى يتبين القارىء من المقدرة التفسيرية العالية للنموذج التفسيرى الذى يطرحه: انفصال الدال والمدلول، الانتقال من رموز الذكورة والعنف إلى رموز الأنوثة والسيولة مثل مادونا ومايكل جاكسون، الاهتمام المتطرف بحركة التمركز حول الأنثى، اختفاء الإنسان فى الظواهر الأدبية والفنية بحيث تتحرك الشخصيات بلا اتجاه أو هدف، ظهور الواقع الإنسانى والطبيعى فى لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ودوائر وألوان متداخلة، الغياب الكامل للإنسانية (سلاحف النينجا- الكواكب الأخرى وعالم الفضاء)، وأخيرا رفض فكرة الفن ذاته. بيد أن المسيرى يرى أن السيولة واختفاء المركز ارتبطا أيضا بظهور صور مجازية عضوية وآلية مثل نبات الجذمور والحاسب الآلى والفيديو. وتختلف الصورة العضوية المرتبطة بنبات الجذمور عن الصورة المجازية العضوية فى القرن التاسع عشر، لأن الفكرة السائدة عن النباتات تؤمن أنها تتحرك حسب نمط ثابت وحركة رتيبة، ومن ثم كان هناك نوع من السببية والصلابة. أما فى هذا النبات فلا يوجد فيه فاصل بين الجذر والساق، ونجده ينمو بلا اتجاه، ويمتد بشكل دائم دون أن يتبع نمط ملحوظ. أما الحاسب فهو آلة دقيقة تتبع نموذج رياضى هندسى دقيق يمنح الانسان حرية كبيرة، لكنها تضع حدودا صارمة عليه لأنه عالم مبرمج لا يستطيع الانسان تجاوزه. وإذا كان الحاسب والفيديو يفوقان الانسان، فإنهما أقل دفئا من حياة الانسان وصور الواقع[29].

ويعود المسيرى بنا إلى التاريخ حتى يؤكد أن فكرة النموذج تتجاوز "لازمانيته النسبية" و"اللازمانية المطلقة للبنية"، فنجده يعزو انتقال الحداثة الغربية من الصلابة إلى السيولة إلى عدة أسباب، من بينها تحول الرؤية الاقتصادية فى العالم الغربى من التمركز حول القمع والانتاج والمنفعة وإشباع الحاجات والتنافس بين المنتجين إلى التمركز حول الإغواء والاستهلاك واللذة وتخليق الحاجات والتنافس بين المستهلكين، علاوة على انحسار دور الدولة القومية ومؤسساتها

وفقدان الايمان بفكرة الصالح العام. ويرى المسيرى أن مرحلة السيولة شهدت التحول من الامبريالية العسكرية إلى النظام العالمى الجديد، فلم يعد العالم الغربى فى حاجة إلى اللجوء المواجهات العسكرية أو إلى شعارات مثل "عبء الرجل الأبيض" (بريطانيا) و"الرسالة الحضارية" (فرنسا) و"القدر المحتوم" (أمريكا) من أجل استغلال الموارد الطبيعية والبشرية على المستوى العالمى. فقد تلاشت سلطة الدولة باعتبارها الإله الطبيعى العلمانى بعدما تولت قوى العولمة الخفية قيادة العالم، أى أن العولمة أدت إلى انحسار دور الدولة التى تخلت عن المواطن كلية وتركته يعتمد على قدراته الذاتية فى التعامل مع عولمة الفقر والاستهلاكية المفرطة والارهاب والجريمة والاستعباد الجنسى. ويرى المسيرى أن هذه السيولة قد بدأت فى منتصف الستينيات عندما أصبح العالم الغربى يحتفى بالنسبية المعرفية والأخلاقية بصورة واضحة. وهذه السيولة لا تقتصر على العالم الغربى أو تقوض خصوصية العالم العربى والاسلامى وحسب، وإنما تقوض الانسانية بشكل عام لأنها لا تتقيد بأى أسس معرفية أو أخلاقية تحدد طبيعة وأسس التعاون بين البشر ودورهم فى الاهتمام بالقضايا الانسانية حيث يعيش كل إنسان حبيسا لقصته الصغرى(العمل، الترفيه، التسوق، السياحة) دون الاهتمام بالقصص الكبرى (الاهتمام بتوازن البيئة والحد من ظاهرة الاحتباس الحرارى، إقامة العدل فى الأرض، مقاومة الظلم والعدوان، مناهضة العولمة والاحتلال).

ورغم أننى لا أستطيع أن أطلق على هذا التحول أو الانتقال "النموذج الكامن" أو "النموذج المهيمين"، فإننى أستطيع أن أطلق عليه "حالة" السيولة حتى أعطى مساحة للذات الانسانية الفاعلة للفكاك منه وحتى لا يكون التاريخ الغربى المشين فى الماضى والحاضر تاريخا حتميا مغلقا أو بنية مطلقة لا تستطيع تجاوز حالتى الصلابة والسيولة، إلا إذا كنا أكثر تشاؤما وتنبأنا بأن الحضارة الغربية ستتحول فى القريب العاجل إلى الحالة الغازية التى لا يمكن توصيفها إلا من خلال الصور المجازية. ومما لا شك فيه أن هذه السيولة قد تجلت فى مقولات "النظام العالمى الجديد"، و"الشرق الأوسط الكبير"، و"الشرق الأوسط الجديد"، والعامل المشترك بين هذه المقولات هو الدعوة إلى ذوبان الهوية العربية والاسلامية فى "حالة" السيولة المادية. ففى إطار هذا الحالة يمكن إغراء بعض النخب الحاكمة

بقدر كبير من المعونات والاستثمارات والقروض والمزايا الاقتصادية فـي مقابـل التخلى عن المطالبة بالانسحاب الاسـرائيلى مـن الأراضـى العربيـة المحتلـة أوالانسحاب الأمريكى من العراق وأفغانستان. إننى أتفق مع المسيرى فى أن هـذه السيولة تدعو إلى ضرب التصور الاسلامى، ولاسيما مفاهيم الجهـاد والمقاومـة والاستشهاد، وتعمل على الترويج لمفاهيم أخرى مثل "الربح" و"المصلحة" و"الحرية الذاتية" و"الاستقلال الذاتى" و"تحقيق الذات" و"المصلحة الوطنية" و"مصلحة الأمـة"، وباختصار تعد مرحلة السيولة ضربة قوية لمفاهيم "الجماعة" و"الولاء" و"التضحية" لأنها تعتبر من يتصرف بدوافع غير دوافع "المصالح الذاتية المادية" شخص يـسلك بطريقة "غير عقلانية" أو أنه يقوم "بمغامرة غير محسوبة" أو أنـه "بحاجـة إلـى العلاج" أو أنه "يستحق الحجر عليه".

لكن السيولة الشاملة لم تهيمن على مجـرى الأمـور، ولـم يـتم اسـتبدال المواجهات العسكرية بالنظام العالمى الجديد. فعلى سبيل المثال، لم تستبعد الولايات المتحدة أو إسرائيل، المواجهات العسكرية، ولم يتخل أى منهما عـن الطموحـات التوسعية الإمبريالية. والأهم من ذلك أننا وجدنا مقاومة غير عاديـة مـن جانـب الشعوب (فى الشارع أو فى ساحة القتال) لهذه السيولة الشاملة لـيس مـن جانـب العالم العربى وحسب (فلسطين، لبنان، العراق، أفغانستان) وإنما أيضا، وهنا تكمن المفارقة، فى أكبر مراكز إنتاج السيولة، إن جاز التعبيـر، فـى العـالم الغربـى (ولاسيما بريطانيا والولايات المتحدة وإسرائيل نفسها)، أى أنه لا يمكن بأى حـال من الأحوال تهميش الأشكال المختلفة التى يظهر فيها التمسك بقيمة الانسان وحرية الاختلاف. وليس بمستغرب أن يتفق عالم الاجتماع البريطانى زيجمونت باومـان (الذى سنتناول رؤيته ومنهجه فى الصفحات المتبقية من هذا البحث) مع المـسيرى لأنه يستخدم نفس المنهج، ولذا نجده يؤكد فى كثير من أعمالـه علـى خطـورة الحداثة السائلة وسيطرة النموذج المادى الغربى لأن مرحلة السيولة الشاملة تـشهد حتما غياب الأصدقاء، وتفتت الروابط الأسرية والاجتماعية، وبدلا من التأكيد على أن الله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه ، نصل إلـى مرحلـة الـسيولة

الشاملة عندما يصبح الله، فى عون العبد ما كان العبد فى عون نفسه God helps him who helps himself.

يشير معظم الباحثين الغربيين إلى باومان باعتباره المبشر الأول بعالم ما بعد الحداثة[30]. ولم ينتبه معظم الباحثين حتى كتابة هذه السطور إلى تأثير المنهج البحثى عند باومان على تناول المسيرى للحداثة الغربية فى مرحلتى الصلابة والسيولة. وعادة ما يشير المسيرى إلى باومان فى مقدمة مؤلفاته وفى ثنايا أعماله، كما يشيد بدوره فى تشكيل رحلته الفكرية، بيد أن هذه الإشارة تنحصر فى أسطر معدودات، ربما لأن المسيرى قد تأثر بأطروحاته ثم طورها وتجاوزها. ولم يكشف أى من الباحثين الذين تناولوا أعمال باومان والمسيرى عن أهمية أو خطورة تناول الحداثة الغربية من خلال منهج دراسة الصور المجازية.

الهوامش

(1) عبد اوهاب المسيرى، "حول المنهج" فى دفاع عن الانسان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2003، ص 289-300

(2) Graham Kinoloch. (1977). Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms.

(3) Ibid

(4) عبد الوهاب المسيرى وفتحى التريكى، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2003، ص 15

(5) عبد الوهاب المسيرى، "حول المنهج" فى دفاع عن الانسان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2003

(6) انظر، إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية.

(7) See, Ahmet Davutoglu.(1994). Alternative Paradigms

(8) عبد الوهاب المسيرى، " حول المنهج" فى دفاع عن الانسان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2003، ص 305

(9) المرجع السابق، ص 306-7

(10) المرجع السابق، ص 302

(11) موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص 105

(12) المرجع السابق، ص 119

(13) المرجع السابق، ص 65-66

(14) انظر دليل الناقد الأدبى، د. ميجان الرويلى ودز سعد البازغى، المركز الثقافى العربـــى، الطبعة الثالثة 2002 ص 129

(15) المسيرى موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص 124

(16) Graham Kinoloch. (1977). Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms

(17) Ibid

(18) ليود سبنسر وأندرزيجى كروز، عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتـــاح إمـــام، المجلـــس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة: 2005، ص 99.

(19) عبد الوهاب المسيرى، دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، مكتبـــة الـــشروق الدوليـــة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 34.

(20) عبد الوهاب المسيرى وفتحى التريكى، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2003، ص 18.

(21) المرجع السابق، ص 22،

(22) المرجع السابق، ص 37.

(23) عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 2001، ص 37

(24) المرجع السابق، ص 59

(25) المرجع السابق، ص 53

(26) المسيرى: موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص 69

(27) المرجع السابق، ص 124

(28) عبد الوهاب المسيرى وفتحى التريكى، الحداثة وما بعد الحداثـــة ، دار الفكـــر، دمـــشق، الطبعة الأولى 2003، ص 38-39

(29) المسيرى: موسوعة الحلولية الكمونية الواحدية، الجزء الأول، ص 125-126

(30) See, Dennis Smith, Zygmunt Bauman: The Prophet of Postmodernity

الأعمال المنشورة بالعربية

- **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني** (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1972، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية** (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1975).
- **اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1975).
- **مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979).
- **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (جزءان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت 1981 ــ طبعة ثانية في جزء واحد 1988).
- **الغرب والعالم**: تأليف كافين رايلي (ترجمة بالاشتراك) (جزءان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت 1985).
- **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة** (منظمة التحرير الفلسطينية، تونس 1987، المطبعة الفنية، القاهرة 1988، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2000).
- **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد** (تأليف وتحرير) (جزءان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1993، جزءان، واشنطن 1996، سبعة أجزاء، القاهرة 1998).
- **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة** (دار الشروق، القاهرة 2001).
- **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد** (ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة 1999).
- **رحلتي الفكرية – في البذور والجذور والثمر : سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2001- طبعة مزيدة ومنقحة، دار الشروق، القاهرة 2005-طبعة ثانية 2006).

النماذج التفسيرية:دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري

عبد الله إدالكوس

مقدمـــــة:

إذا كان الاشتغال بنقد الحضارة الغربية على مستوى الفكر النظري وكذلك التاريخ السياسي، أمــراً قد أخذه عدد غير يسير من المفكرين والباحثين مأخذ جد وهي قضية يمليها الواجب التاريخي والحضاري، فإنه ليس من السهل أن يتغلغل الباحث إلى أعماق هذه الحضارة بحمولتها الفلسفية متجردا من التحيزات التي فرضتها المناهج العلْمية الغربية، فقد أحكمت هذه المناهج قبضتها على المعارف الإنسانية المعاصرة، حتى أصبحت العملية الإبداعية أمرا مستحيلا ما لم يسْعَ الباحث أولا لكشف هذه التحيزات.

ومن ثَــمَّ، تكمن أهمية ما يقدمه الدكتور عبد الوهــاب المسيري. فهو يستند في نقده للخطاب الغربي إلى أدوات تحليلية مقاومة ومؤسسة في الوقت نفسه لمسار جديد في الخطاب المعرفي الإسلامي المعاصر، يضمن للمناهج العلمية الإسلامية استقلالا من القفص الحديدي الأكاديمي الغربي وتحررا منه ؛ وهذا لا يعني قطيعة معرفية مطلقة مع ما أنتجته الحضارة الغربية، بل يُعَدُّ من قبيل الاستيعاب والتجاوز.

وتعد موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد من أهم الأعمال التي قدمها المسيري وأبرزهــا. ولاتكمن أهميتها في كَــمّ المعلومـــات المُقَــدَّمة فقط – وإن كان هو نفسُه يقلل من أهمية هذا البعد – بل تتعداها أيضا إلى النموذج التفسيريْ التي تقدمه بالاستناد إلى آليات تحليلية ونماذج تفسيرية متميزة، وهذه هي قضية البحث. وليس غرضنا عرض أفكار المسيري وتحليلها، وإنما سنقتصر على دراسة الآليات التحليلية التي وظفها في عمله الموسوعي.

مدخل:من ماكس فيبر إلى عبد الوهاب المسيري

تتسمم الأبحاث والدراسات في مجال العلوم الإنسانية باحتوائها العديد من المفاهيم والمصطلحات، والتي يسعى الباحث من خلالها إلى تفسير الظاهرة الإنسانية موضوع الدراسة. بيْد أن عملية التفسير – هذه – لا تستقيم دون تحديد وإيضاح معاني ودلالات هذه المفاهيم قبل الخوض في دراستها ونقدها. فالمفاهيم

والمصطلحات تساعد في فهم وتفسير الظواهر بقدر ما توقع في الوهم والغموض الشديدين إذا ما تجاهل الدارس أو الباحث تحديد دلالات هذه المفاهيم.

واستطاع الباحثون في حقل الدراسات الاجتماعية أن يتوصلوا إلى نتائج متميزة في مجال صياغة المفاهيم واستثمارها. فالمفاهيم الاجتماعية تفيد الباحث في تحقيق هدفين أساسيين[1]:

أولا : تميز البحث وتوجهه نحو مجموعة من الظواهر لم يكن يلتفت إليها بوصفها فئاتٍ منفصلةً.

ثانيا : تفيد المفاهيم الباحث من حيث كونها أوصافا للظواهر وأدوات للتحليل.

ويبدو أن عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" Max Weber (1920) كان من أكثر الدارسين اهتماما بهذه القضية أثناء عرضه لطريقة النموذج المثالي. وتتلخص فكرته الرئيسة في أن: "كل التعريفات، هي تعريفات تحكمية وأن قيمة التعريف للمفهوم تتحدد في ضوء فائدته في البحث وصياغة النظرية الاجتماعية."[2]، إن المنهج الذي اعتمده "ماكس فيبر" لا يستمد النظرية الاجتماعية معتمدا فقط على العلاقات الاجتماعية بين الوسائل والغايات، وإنما يربطها باستمرارٍ بنسق اجتماعي معين، وبالظروف التي يتم في ضوئها تحقيق الغايات، ومن ثَــمَّ، يؤكد "فيبر" باستمرار أن "كل المفاهيم التي يقدمها لا تكفي في حد ذاتها، وإنما لا بد أن يستخدمها علماء الاجتماع في تجسيد النماذج المثالية لتفسير مشكلات اجتماعية ملموسة، بل الأكثر من ذلك أن هذه النماذج بدورها ليست غاية مطلقة ولكنها وسيلة للتفسير والتحليل المنطقي."[3]

وبذلك يكون "ماكس فيبر" اعتمد منهجا مغايرا لما كان سائدا في الدراسات الاجتماعية. وسمة هذا المنهج الأساسية هي اعتماد النسقية المركبة واكتشاف القوانين التي تساعد في دراسة العلاقات التي تربط بين مجالات الظاهرة المختلفة بشكل يحفظ للإنسانية طابعها التركيبي. وهو بذلك تجاوز النظر التجزيئي الذي لا يمكن أن يفسر الظاهرة الإنسانية. فالأساس، إذن، في بناء النموذج المثالي حسب ما يرى "فيبر" هو : "التشديد على فكرة ما، أو عدة أفكار، أو على وجهة نظر ما، أو عدة وجهات نظر واستخراج طائفة من الحوادث المعزولة، الغامضة والخفية، التي يكثر العثور عليها أحيانا أو يتضاءل وربطها بوجهات النظر المختارة من أجل أن ننشئ منها لوحة متجانسة."[4]

ويبدو أن هذه الرؤية المنهجية قد تعمقت بشكل كبير عند عبد الوهاب المسيري، فكانت إسهاماته الأساسية في مجالات الفكر العربي تكمن أساسا في توظيف النماذج التفسيرية باعتبارها أدوات تحليلية، وهي إضافة منهجية ونوعية أنتجت عملا فكريا متكاملا في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وفي أعمال أخرى تتوزع على حقول معرفية مختلفة ومترابطة في الآن نفسه، فهو "يربط بين دوائر فكره المختلفة ربطا مركبا عبر نماذج تحليلية، فلا يرى القارئ في الحقيقة غرابة في أن يكتب المسيري في اليهودية والصهيونية، وفي نقد الشعر وفي نقد الحداثة وفي العلمانية كنموذج معرفي وفي التحيز الأكاديمي العلمي الغربي وضد نهاية التاريخ وفي الخطاب الإسلامي الجديد... وأخيرا يكتب كتب متميزة للأطفال تنال جوائز، فالخيط الناظم لذلك هو رؤيته الإنسانية المتجاوزة."[5]

ويستمد عبد الوهاب المسيري هذا البعد المنهجي التكاملي من إسهامات علماء الاجتماع، خصوصا ما قدمه "ڤيبــر" حول النماذج المثالية ؛ يقول "وكلمة نموذج كما استخدمها هي قريبة في معناها من كلمة "theme" الإنجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة، كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح "النمط المثالي" بالإنجليزية "ايديال تايب" " Ideal Type" الذي استخدمه ماكس ڤيبر أداة تحليلية."[6]

ولأننا سنتناول بالدرس والتحليل، في هذا البحث، الآليات التحليلية لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (أي النماذج الثلاثة: العلمانية الشاملة والحلولية ثم الجماعات الوظيفية) و"الموسوعة، لأنها تستخدم النماذج التحليلية تتسم بالترابط الشديد وخاصة أن النماذج التحليلية الأساسية تداخلت، فنموذج الحلولية تداخل مع نموذج العلمانية الشاملة، وهذان تداخلا بدورهما مع نموذج الجماعات الوظيفية."[7] لابد، أولا، أن نقف عند مفهوم النموذج التفسيري عند عبد الوهاب المسيري، حيث إننا لا نستطيع أن نقترب من الموسوعة دون الإلمام بآلياتها التحليلية. فهي قامت على جهد نظري بهدف "الوصول إلى نموذج تفسيري يمكن أن يفسر تاريخ الجماعات اليهودية، وبالتالي يفسر الواقع الراهن للدولة الصهيونية الاستيطانية، وهو نفسه النموذج التفسيري الذي توسع وتمدد عبر صفحات الموسوعة ليصبح نموذجا لتفسير التاريخ الحضاري الغربي."[8].

يعرف عبد الوهاب المسيري النموذج التفسيري قائلا : "عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفا تفسيرها، فانه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما، فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، وعندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها لأنه يعتقد أنها لا دلالة لها "من وجهة نظره" ويستبقي البعض الآخر "وهذا هو التجريد" وتأتي بعد ذلك خطوة الربط بين العلاقات والوقائع والحقائق التي أبقاها فينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح حسب تصوره مماثلة للواقع، أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة يسمى "النموذج" فهو بناء يماثل الواقع لكنه افتراضي، أي متخيل ومع هذا تشبه العلاقات بين عناصره العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع."[9]

وبعد، فإن النموذج التفسيري يتأسس وَفْقــًا لعمليات التجريد والتنسيق وهي عمليات تدخل ضمن اختصاصات العقل التوليدي، ومعنى هذا أن العقل ليس آلة فوتوغرافية صماء دورها الأساسي تسجيل الصورة ونقلها كما هي بدعوى الموضوعية، بدون أدنى عمليات التنسيق والربط. بل، إن للعقل دورا فعالا في عملية إدراك الواقع. وبالتالي فهم الظاهرة في حالتها الكلية، وذلك عبر مرحلتين أساسيتين : مرحلة الوصف، وتتحقق عبر تفكيك الظاهرة إلى مفاهيمها الأساسية. ثم، مرحلة التركيب، أي تركيب المفاهيم وكشف متغيرات الظاهرة وتفاعلاتها عبر الزمن. وتكون بذلك خلاصة هذه العملية اكتشاف النموذج الأكثر قدرة على التفسير.

و ليس النموذج، إذن، – عند المسيري – "إطارا للعلاقات النسبية، ولا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطارا تجريبيا صارما. وإنما هو إطار لتنظيم المعرفة وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية كما يحتوي المعلومات وينظمها ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة."[10]. ويؤكد المسيري أن النماذج التحليلية نماذج واعية يصوغها الباحث من خلال قراءته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر المتنوعة، فيقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع أو "النص" مفهوما ومستوعبا بشكل أعمق ويصف الباحث "رفيق حبيب" أسلوب المسيري في تشكيل النموذج التفسيري، حيث إنه "يحدد مفاهيم كل مفهوم منها يصف جانبا من الظاهرة ويعرفه، فيصبح اسما له. ثم يقيم المسيري العلاقة بين مفهوم وآخر من خلال حالة التقابل واللقاء الواقعي بين المفهومين وبالنظر التاريخي، يتحول المفهوم إلى تاريخ معرفي، فتصبح له حالات تتطور عبر الزمن ومنها يكتسب المفهوم بعدا تاريخيا

يجعله مماثلا لتاريخ الظاهرة، ويعيد المسيري الربط بين المفاهيم في حالتها التاريخية، حتى يكتشف التاريخ المشترك لها ومع تعدد المفاهيم يتحول النموذج التفسيري إلى نموذج متعدد الأبعاد، فلا يفسر الظواهر من خلال تركيب أحـــادي، بل من خلال التركيب المتعدد. ومن التاريخية ثم تعدد الأبعاد، ثم التفاعل بين الأبعاد يتشكل النموذج المعرفي في صورة تتماثل مع الظاهرة، من حيث التركيب والتعدد والتفاعل."(11)

لقد استطاع المسيري أن يتخلص من القبضة الحديدية التي تفرضها النماذج المعرفية الغربية، بسماتها التفكيكية المعلوماتية المتحيزة، وأن يخلق إطارا معرفيا يرتبط بالحقل التداولي العربي المتجاوز، تتم من خلاله عملية اكتشاف الذات والآخر معا، الأمر الذي دفع بمؤرخ غربي بارز هو "كافين رايلي" [Kevin Riley] إلى أن يصف المسيري بأنه "مفكر عربي في سياق عالمي."(12)

وبعد، فقد حاولنا أن نلامس في هذا المدخل مفهوم النماذج التفسيرية، وهي كما أشرنا آليات تحليلية، لعل أبرزها تلك التي وظفها المسيري في الموسوعة،فهي تقوم على بناء ثلاثي الأبعاد : العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية والجماعات الوظيفية. وتجدر الإشارة إلى أن عملية الفصل بين هذه الأبعاد التي سننهجها في معرض تناولنا لها في المباحث الثلاثة اللاحقة، لا تعني انفصالها، وإنما الضرورة المنهجية هي التي أفضت بنا إلى ذلك. فالنماذج الثلاثة متصلة ومتداخلة، أنتجت عملا متكاملا في الموسوعة التي تتسم بالترابط الشديد، أضف إلى ذلك أن عملية التحليل والتركيب التي يقدمها هذا الإطار المعرفي، هي عملية في حالة تفاعل مستمر، فهي تتطور من خلال اكتشاف كل جديد أو إضافة للظاهرة موضع الدراسة، وهو ما يعني أن النموذج ليس ثابتا وإنما هو في حالة حركة مستمرة، وبذلك فان عملية ضبط النموذج في حالة تاريخية معينة تعني اغتياله.

النموذج الأول : العلمانية الشاملة

الدلالة الاصطلاحية

اشتد الخلاف حول العلمانية؛ بين المؤيدين والمعارضين، الأمر الذي يوحي إلى وضوح المفهوم، والحقيقة إذا ما دققنا النظر في المصطلح فإننا سنجد أنه من أكثر المصطلحات المتداولة إلتباسا، ويرجع عبد الوهاب المسيري أسباب ذلك إلى ما يلي:

أولا: شيوع تعريف العلمانية باعتبارها "فصل الدين عن الدولة" وهو ما سطح القضية تماما وقلص نطاقها.

ثانيا: تصور العلمانية كمجموعة أفكار وممارسات واضحة. وهو ما أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة.

ثالثا: تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة، لا متتالية آخذة في التحقق.

رابعا: إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية.

خامسا: استقرار معنى العلمانية في الستينيات، ولكن في الآونة الآخرة برزت بعض الدراسات التي تناولت الموضوع من منظور جديد زادت المصطلح إبهاما.

سادسا: حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي.[13]

ثـــم، إن الترجمة إلى العربية، تعني نقل المفهوم من حقل تداولي[*] غربي إلى آخر عربي إسلامي (مع العلم أن النسقين الحضاريين مختلفان إلى حد التناقض أحيانا) الأمر الذي يزيد من شدة غموض المفهوم، ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل المفاهيم عن إطارها الحضاري والخلفيات الفلسفية التي أفرزتها وإسقاطها بشكل عمودي على نسق حضاري تداولي مغاير. ويذهب الدكتور عبد السلام بوشلاقة إلى "ضرورة التمييز بين التحديد الاصطلاحي لكلمة علمانية ومشتقاتها في اللغات الأوربية، وبين التحديد الدلالي والمفهومي الذي أصبح شديد التشعب والتوزع بين حقول دراسية مختلفة. أو حتى داخل الحقل الدراسي الواحد بسبب اختلاف الخلفيات الفكرية والفلسفية أو لنقل النماذج التفسيرية بلغة الدكتور عبد الوهاب المسيري التي يتم من خلالها التعاطي مع المفهوم."[14]

أما عن الدلالة اللغوية لكلمة علمانية فهي ترجمة لكلمة [secularism] المشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم" seaculom وتعني العصر أو الجيل أو القرن، ولها معان أخرى منها "العالم" أو"الدنيا" مقابل الكنيسة.

(*) يعرف طه عبد الرحمن المجال التداولي بأنه جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة، اللغويـــة والعقدية والمعرفية التي تختص بها الممارسة الإسلامية العربية. راجع : المنهج والاســتدلال في الفكر الإسلامي المعاصر: مساهمة في النقد. محمد همام، ص. 28.

وجاء في قاموس "أكسفورد" Oxford أن العلمانية هي "العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة "الدنيا" واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى."[15]

إن الحديث المتضمن في هذا التعريف حول استبعاد الاعتبارات المستمدة من الأسس الدينية "الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى"، هو في الحقيقة استبعاد للمطلقات الأخلاقية، وتعويضها بالمصالح النسبية "المصالح البشرية"، وهو ما يعني استقلال الأخلاق عن الدين.

في اللغة الفرنسية نجد كلمة laïque والتي تعني "النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة."[16] أي أنها موقف سياسي من الكنيسة والكهنوت. ولكنه موقف حاد وصل إلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد يعبد فيها العقل. كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون "على عكس كلمة "سيكولار" الإنجليزية وهي ليست قاطعة ولا حادة في دلالتها بهذا الشكل".[17]

وتوجد ترجمات مختلفة لكلمة "سيكولار" و"لاييك" إلى اللغة العربية منها: العلمانية "بكسر العين" نسبة إلى العلم. العلمانية "بفتح العين" نسبة إلى العالم.

الدنيوية "نسبة إلى الدنيا" ثم الزمنية نسبة إلى الزمن كما تستخدم أحيانا كلمة "لائيك" أو"لائكي" دون تغيير.

يقول الدكتور فؤاد زكريا: "لا شك في أن الربط بين العلمانية وبين معنى "العالم" أدق من الربط بينها وبين "العلم" ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هي "الزمانية" لان اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية، أي secular في الإنجليزية مثلا مشتق من كلمة تعني القرن saecalum"[18].

ربما كان هذا التعريف أقرب إلى الصواب، بالنظر إلى الاشتقاق اللاتيني للكلمة، وهو ما ذهب إليه عدد كبير من الباحثين منهم عبد الوهاب المسيري نفسه، والباحث محمد فنيش الذي يقول: "خلافا للشائع، فان كلمة علمانية غير مشتقة من العلم بل من العالم، وعليه فان كلمة علماني تعني "مدني" غير منتسب إلى فئة الكهنوت ورجال الدين، وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها فان نقيض العلماني هو "الاكليروكي" أي من ينتسب إلى الإكليروس وهم رجال الدين أومن يناصر الاكليريكية وتدخل رجال الكهنوت في الحياة العامة."[19]

وبعد، فقد تأكد لدينا مدى الغموض الذي يحف المصطلح والصعوبات التي تواجه الباحث داخل النسق الحضاري التداولي الغربي فيما بين "سيكولا" و"لاييك"، ثم شدة الإبهام في التجربة العربية. فماذا عن العائد المعرفي لمفهوم العلمانية؟

الدلالة المعرفية لمفهوم العلمانية

جاء في معجم علم الاجتماع المعاصر لصاحبه توماس فورد هولت: "من الحكمة في تقديري أن نستخدم كلمة "علمانية" لنشير إلى الاعتقادات والممارسات التي لا علاقة لها بالجوانب النهائية للحياة الإنسانية ومن ثم فالعلمانية ليست معادية للدين ولا هي بديل للدين، إنها مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة."[20]

وغالبا ما تأتي التعريفات العربية لمفهوم العلمانية موافقة لمضمون التعريف السابق. فعلى سبيل المثال، يعرفها محمد أحمد خلف الله على أنها "حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية وليست فصل الدين عن الدولة."[21] ويذهب وحيد عبد المجيد إلى أنها "موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية."[22] أما أحمد حسين أمين فيرى أنها "محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة وعن المسلمات الغيبية."[23] ويرى فؤاد زكريا أن العلمانية هي "دعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة."[24]

ويصف عبد الوهاب المسيري هذه التعريفات بأنها جزئية ومحدودة في دائرة ضيقة هي دائرة فصل المجال الديني ومؤسساته عن المجال السياسي ومؤسساته، بالمعنى الهيكلي المؤسساتي لكلمة الفصل. ومن ثَـمَّ، استبعدت هذه التعريفات الدائرة الأكبر والأشمل، (الدائرة المعرفية) بمعنى أنها تتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح إذ "لا بد أن نسأل عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في إطاره عملية الفصل".[25]

وفي أعماله يميز عبد الوهاب المسيري بين علمانيتين أو بين مستويين دلاليين للعلمانية.

المستوى الأول: يصفه بـ[العلمانية الجزئية] وفي إطاره توصف العلمانية بأنها فصل بين الدين والدولة، وينبه إلى أن هذا الفصل لا يمثل تحديا حقيقيا للمرجعية الدينية، بحيث "ليس هذا الأمر جديدا في حياة المجتمعات الإنسانية بحكم أن عملية الفصل بين الجهاز الديني ومؤسسة الدولة، تمثل أمرا مشتركا بين كل المجتمعات

الإنسانية، باستثناء المجتمعات البدائية التي يتولى فيها رئيس القبيلة مهمة الكهانة الروحية والسدانة السياسية في ذات الوقت."[26]

ولذا، يذهب المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد إلى أن "الدولة الإسلامية التي تسمي نفسها "علمانية" ليست بالضرورة معادية للحقيقة الدينية أو التربية الدينية كما أنه ليس معنى ذلك أنها تجرد الطبيعة من معناها الروحي أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية، ولكن العملية الفلسفية العلمية التي اسميها العلمنة تعني حتما تجريد عالم الطبيعة من المعنى الروحي وإبعاد السياسة من الدين وعزل الدين عن كل شؤون حياة الإنسان ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسة عن تفكير الإنسان وسلوكه."[27]

وبناءاً على ذلك، فإن العلمانية الجزئية تسمح بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن الظواهر الطبيعية/ المادية. ومن ثَـمَّ، تسمح بوجود حيز إنساني، فهي تقف صامتة أمام المطلقات الأخلاقية الدينية والإنسانية شريطة عدم تدخلها في عالم السياسة "وهي مطلب تاريخي مشروع في السياق الغربي، في مواجهة الكهنوت الكنسي وتحالفاته الإقطاعية."[28] ولذا، لا يجد المسيري حرجا مِـــنْ تسمية العلمانية الجزئية بالعلمانية الأخلاقية أو العلمانية الإنسانية.

لكن المقدرة التفسيرية للعلمانية، باعتبارها فصل الدين عن الدولة، ضعيفة جدا بحيث لا تستوعب الظواهر الاجتماعية التي تتخبط فيها المجتمعات الغربية بالخصوص. وغالبا ما يتم التعاطي معها باعتبارها ظواهر منفصلة، تحت مسميات من قبيل "النشوء" و"الاغتراب"... الخ، فالعلمانية الجزئية لا تعدو أن تكون مجرد تعبير عن "المراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية، تراجعت وهمشت، إذ تصاعدت معدلات العلمنة خاصة في العالم الغربي بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولا بنيويا عميقا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم "الرأسمالي والاشتراكي" ويتجاوز أية تعريفات معجمية وأية تصورات فكرية محدودة، فلم تعد هناك رقعة للحياة العامة مستقلة عن الحياة الخاصة، فالدولة العلمانية والمؤسسات التربوية والترفيهية والإعلامية وصلت إلى وجدان الإنسان، وتغلغلت في أحلامه ووجهت سلوكه وعلاقته بأعضاء أسرته النووية."[29]

إن هذا النمط الكاسح الذي يتجاوز "فصل الدين عن الدولة" هو الذي يسميه عبد الوهاب المسيري بـ[العلمانية الشاملة] فهي تطالب بتطبيق القانون الطبيعي/ المادي بكل صرامة على كل مناحي الحياة، ولا تسمح بأية ثنائية، بل تسوي بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية. ومن ثم، ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، أو بعض جوانب الحياة وحسب، وإنما هي فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة ومرجعتيها النهائية وعن حياة الإنسان العامة والخاصة أي أنها "فصل القيمة عن الحياة الطبيعية والإنسانية، وتطبيق القانون الطبيعي عليها، ونزع القداسة تماما عن العالم بحيث يتحول إلى مادة استعمالية لا قداسة لها يمكن إدراكها بالحواس الخمس لا وجود لها خارجها، كما يمكن لمن يشاء أن يوظفها لصالحه. ونتيجة لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، وهذه هي العقلانية المادية الكاملة المستحيلة"[30]، فالعلمانية إذن حركة تاريخية كاسحة، تربك مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة، سمتُهَا الأساسية هي نزع القداسة عن العالم، أي تجريده من كل أشكال السمو والعلوية، وهي ترتبط من وجهة نظر ماكس ڤيبر بمظهرين أساسين:

– أولا: تفكيك المظهر التوحيدي والشمولي للعالم، لصالح منظورات جزئية ذات مرجعيات متعددة ومتضاربة، بديلا عن النظرة الشمولية التي كان يمنحها الدين والتصورات الكونية الكبرى.

– ثانيا: هذا التعدد في مستوى الحقول الثقافية أو القيمية يقابله تعدد في مستوى الحقول الاجتماعية يحصرها فيبر في ثلاثة حقول هي: الحقل المعرفي الإدراكي كما يتجسد في مستوى المؤسسة الجامعية البحثية، ثم الحقل الاقتصادي والسياسي كما يتجسد أساسا في نظام السوق الرأسمالي وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم في الحقل الجمالي والفني، إذ يؤكد ڤـيبر "أن الحداثة تستلزم طغيان الحقل الاقتصادي والضبط البيروقراطي على بقية مناحي النظام الاجتماعي"[32].

ولهذا السبب يفسر عبد الوهاب المسيري العلمانية على أنها التحديث على النمط الغربي حيث سيادة المعايير الكمية والقيمة المادية على الحياة الإنسانية، أي تفكيك الإنسان إلى وحدات مادية بسيطة تستمد قيمتها من ذاتها دون الاعتبار بالمعايير الأخلاقية الإنسانية المطلقة.

وبصورة عامة، يمكن القول استنادا إلى النموذج التفسيري الذي اعتمده عبد الوهاب المسيري فيما أسماه المتتالية النماذجية العلمانية، أن العلمانية بدأت بشكل

جزئي في مراحلها الأولى حيث الفصل بين مؤسسة الكنيسة ومؤسسة الدولة مع الاحتفاظ بالقيم الدينية والإنسانية في مجال الحياة الخاصة. لكن مع ظهور أجهزة الدولة والإعلام، اتسع مجال الحياة العامة وتقلص مجال الحياة الخاصة وهو ما يعني انفصال الإنسان عن القيمة.

ومن المعلوم أن العلمانية هي إفراز طبيعي للفلسفات المادية، فهي لا تزال محملة بمضامين الفكر الفلسفي الوضعي الذي وصل ذروته مع نيتشه Nietzsche (ت. 1901) ثم مع النظرية الداروينية، ولذلك يرى المسيري أن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة. يقول: "يرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي ذاتها التي تسري على الظواهر الإنسانية التاريخية والاجتماعية، وهم يذهبون إلى أن تشارلز داروين[33] قد وصف هذه القوانين في كتابيه حول "أصل الأنواع" من خلال الانتخاب الطبيعي "وبقاء الأجناس الملائمة في عملية الصراع من أجل الحياة"[34]. ومعنى ذلك أن الحياة إذا كانت هي "تنازع البقاء، وبقاء الأصلح، عندئذ تكون القوة هي الفضيلة الأساسية، والضعف هو النقيصة الوحيدة، الخير هو الذي يحيا ويظفر، والشر هو الذي يستسلم ويفشل"[35]. ففي هذا السياق، يمكن أن نفهم السمات الأساسية للحياة الاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعلمن بشكل شامل ويمكن تلخيصها في ما يلي:

أولا: التعاقدية؛ أي تتحول العلاقات بين البشر من علاقات إنسانية تتسم بالتراحم، إلى علاقات تعاقدية مضبوطة أو خاضعة للتفاوض وهذا ناجم عن أن الحياة أصبحت أشبه بالسوق والمصنع.

ثانيا: الحوسلة؛ أي حوسلة الإنسان بمعنى تحوله إلى وسيلة وهي مرتبطة بمفهوم الترشيد الذي اعتبره ماكس ڤيبر من أهم سمات الحضارة الغربية.

ثالثا: التطبيع والتحييد؛ بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/المادة أو إلى القانون الطبيعي، باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانونا عاما يسري على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية. لا يُفَرَّقُ بين أحدهما والآخر. وكل هذا يؤدي إلى تحييد العالم أي أن العالم يصبح مادة محضا لا تحوي غرضا ولا غاية ولا هدفا ولا معنى ولا مركزا وهذا هـو "الترشيد في الإطار المادي أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة، أو المبدأ الواحد الكامن في المادة بالشكل

الذي يحقق التقدم المادي "وحسب" مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية وكل العناصر الكيفية والمركبة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعماليه ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد، ومن ثم يمكن توظيف "حوسلة" كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجيا التكنوقراطية "ونهاية التاريخ"، حيث يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء بما في ذلك الإنسان نفسه ظاهره وباطنه، ويؤدي الترشيد المادي إلى اختفاء الحيز الإنساني والإنكار الكامل للتجاوز، ومن تم فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة، ويهدف كل من العلمنة والترشيد المادي إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة أي حوسلتها"[36].

إن النموذج التفسيري الذي يقدمه المسيري حول العلمانية، يتجاوز ما كان سائدا في الدراسات العربية، ويبقى هدفه الأساسي، هو تفسير الظاهرة الصهيونية.

النموذج الثاني:الحلولية الكمونية

الحلولية الكمونية هو نموذج تفسيري استخدمه عبد الوهاب المسيري في معرض دراسته لتطور العقيدة اليهودية، يقول: "من خلال نموذج الحلولية الكمونية هذا أَرَّخْنَا للعقيدة اليهودية، ولتصاعد معدلات الحلولية الكمونية فيها إلى أن سيطرت "القَبَّالَاة" عليها تماما، وهنا يظهر اليهودي بحسبانه الإنسان ممثل الإنسانية المشتركة في واقعها المأساوي والملهاوي. وفي مقدرتها الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الغوص فيه، وعلى الصعود إلى أعلى درجات النبل، وعلى الهبوط إلى أدنى درجات الخساسة"[37].

ويمكن تعريف الكمونية الحلولية على أنها "المذهب القائل بأن كل ما في الكون "الإله والإنسان والطبيعة" مكون من جوهر واحد. ومن ثم، ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني، كما ينكر إمكانية الحرية والتجاوز "وهو يصل إلى الذروة في وحدة الوجود". ومذهب الحلول والكمون مذهب أحادى اختزالي، فهو يختزل الإنسان ويساويه بالكائنات الطبيعية."[38] بل، إن العالم يتحول إلى "وحدات طبيعية وإنسانية، متساوية ومستقلة ومختلفة ومنفصلة بسبب عدم وجود مركز ومرجعية كلية مشتركة وتصبح كل وحدة ذات سيادة مطلقة ومرجعية ذاتها."[39] ويلفت المسيري القارئ منذ الجزء الأول من الموسوعة إلى عدد كبير من المصطلحات المتقاربة، وذات الحقل الدلالي المشترك للتعبير عن فلسفات الحلول من ذلك: الحلول، وحدة الوجود،

الكمون، الباطنية، الاتحاد، الفناء، المحايثة، الفيض، التجسد، المبدأ الواحد وغيرها. وما هو مشترك بين هذه المصطلحات هو "اتجاهها إلى نفي طرفي الثنائية الوجودية (الخالق والمخلوق، الكلي والنسبي، المادي والروحي، الظاهر والباطن، الداخل والخارج) إلى أن ينتهي الأمر بأن يفنى أحدهما في الأخر ويذوب فيه بصورة تامة، حتى يكونا في نهاية المطاف واحدا عضويا يلغي كل أساس للمقابلة والتمييز"[40] وتجدر الإشارة إلى أن أي نموذج أو رؤية للكون، تدور حول ثلاثة محاور هي: الإله، والطبيعة، والإنسان، سماها حاج حمد بـ[الجدليات الثلاث] وهي محاور مترابطة إلى درجة أنه يمكن استخلاص موقف النموذج من الطبيعة والإنسان من خلال دراسة موقفه من الإله ويمكن استخلاص موقفه من الإنسان والإله من خلال دراسة موقفه من الطبيعة"[41]. ويذهب المسيري إلى أن معظم الرؤى الإنسانية تحدد مبدأ واحدا يشكل مركز الكون ومصدر وحدته وتماسكه وحركته. هذا المبدأ الواحد في العقائد التوحيدية هو الإله" وهو متجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ منزه عنها، مفارق لها. ولكنه لم يهجرها فهو خالقها ومحركها وهو الذي يزودها بالغرض والغاية؛ وهو ما تعبر عنه الآية الكريمـــة: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[42]، أما في الرؤى الحلولية الكمونية الواحدية، فالمبدأ الواحد ليس مفارقا للمادة أو العالم "أي للطبيعة أو الإنسان" وإنما كامن وحال فيها، فهو جزء عضوي لا يتجزأ منها ولا وجود له خارجها أي أنه مطلق لا يتجاوز الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، ومع هذا لا يمكن تفسيرهم إلا من خلاله"[43].

إن جوهر هذه المسالة مرتبط في الأساس بالمرجعية أي أن جوهر الخلاف بين المنظومات الحلولية والفكر التوحيدي يرجع أساسا إلى اختلاف المرجعيتين، "ففيما تستند التصورات التوحيدية إلى مرجعية نهاية متجاوزة، خارج نطاق الأشياء وعالم الطبيعة، تقوم التصورات الحلولية على عملية إدماج وخلط بين عالم الألوهية وعالم الإنسان والطبيعة"[44] والمرجعية كما يعرفها المسيري هي: "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها فهي ميتافيزيقا النموذج والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد أو ينسب إليها. وهنا يمكن القول بان المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر. وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه"[45]. وهنا نأتي إلى صلب الإشكال الذي يعنينا، أي علاقة الإسلام بالعلمانية فـ"الحلولية الكمونية أو الواحدية

المادية في تصورنا هي ذاتها العلمانية الشاملة أو أن العلمانية الشاملة هي مجرد تنويع على الواحدية المادية"[46] أو ما يمكن تسميته "ممانعة الإسلام لحركة العلمنة"[47] يقول الباحث التونسي عبد السلام بوشلاقة "إن جوهر التناقض بين الإسلام والعلمنة بمعناها العام إنما يعود إلى مستندات الرؤية الفلسفية والأخلاقية لكل منهما. فبينما تستند العلمانية إلى رؤية وضعية دنيوية قوامها مرجعية مادية محايثة، فإن الإسلام يتأسس على مرجعية التجاوز والتعالي"[48].

المرجعية المتجاوزة أو الإنسان الرباني

تستند المرجعية المتجاوزة إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والتاريخ والإنسان، هذه النقطة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، يحركهما ولا يحل فيهما، ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، ومن هنا يمكن أن نفهم كيف أن الإسلام بقي بعيدا عن حبائل العلمانية ومن إدراك ذات المصير الذي أدرك الفكر الغربي، رغم كل هذه التأثيرات الحلولية الباطنية، فالأمر إذن راجع إلى "تصور الإلوهية القائم على مطلق التنزيه والتوحيد، إلى جانب مفهوم الاستخلاف، اللذان يتناقضان في الصميم وأي توجه حلولي، وما يترتب عن ذلك من مسافات فاصلة بين الذات الإلهية وعالم الطبيعة والإنسان أو بين عالمي الخلق والأمر"[49]. ففي المرجعية المتجاوزة الإسلامية تحضر الثنائيات الفضفاضة، ويحضر الإنسان المركب المتوازن.

"لا يكتفي الإسلام بترسيخ التوازن على المستوى الفردي، بل ينقله إلى المستوى الجماعي أيضا. فنجده تارة رغب في الحياة وملاذها وأخرى يصرف عنها ويدعو إلى آخرة هي أفضل وأبقى، وهذا ما يفسر أيضا الثنائيات "الفضفاضة" أو المستوعبة التي يوفرها هذا الدين لاحتضان وترشيد الكائن البشري، بعيدا عن الواحديات الصلبة الحادة. ففي ثنائية "الدنيا/ الآخرة" نقرأ قوله تعالى مثلا ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[50] وبعدها مباشرة ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[51] كما نقرأ كذلك ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ أَمَلاً﴾[52] وأنكر الحق سبحانه وتعالى على من يقتصر على القول ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً

وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾[53] وأرشد إلى الدعاء بخيري الدنيا والآخرة معا ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[54]، [55]

وثمة جوانب كثيرة في حياة الإنسان، يظهر فيها الفرق بين المرجعيتين: المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكمونية، يضرب الدكتور سعيد شبار مثالا بارزا على ذلك، يتجلى في فئة المسنين والمتقاعدين، هذه الفئة كان يعبر عنها في الأنظمة الشمولية بـــ "الأفواه الآكلة غير المنتجة" والتي يعبر عنها في نظام العولمة الحالي الشمولي الكلي بـــ "المواطنين الفائضين عن الحاجة" يقول الأنظمة الشمولية اعتمدت طريقة التسخين بواسطة الأفران والمحارق الغازية، كما حدث لقطاعات المسنين والمرضى الميؤوس منهم واليهود وأحيانا الجرحى الألمان أنفسهم، وتعتمد في الأنظمة الثانية طريقة التبريد بواسطة الملاجئ والمحاضن وبيوت العجزة والمسنين أي التحييد والعزل المنهجي لإنسانية الإنسان وكينونته الاجتماعية... أما في المرجعية المتجاوزة. فما أجمل أن نقرأ في القرآن الكريم عن هذه الشريحة قوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾[56] بل ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[57]، [58]

وحينما خلق الله الإنسان من طين، نفخ فيه من روحه فأصبح إنسانا مختلفا عن المادة التي خلق منها كائنا له عقل قادر على التمييز وعلى الاختيار بين الخير والشر ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[59] مما يعني وجود حيز إنساني مستقل عن الحيز الطبيعي/المادي، وهو ما يمكن تسميته بالإنسان الرباني في إطار النزعة الربانية التي "تفترض وجود عنصر في العالم لا يمكن رده إلى الطبيعة/المادة "الطين/الرحم". فهو الذي يمنح الإنسان تركيبه المتناهية، ويولد فيه وعيه بنفسه ككائن مسؤول مستقل لا يذوب في الكل، وهو ليس الكل (وليس بالإله)[60] ففي المرجعية المتجاوزة (الإسلامية) الله هو الخالق سبحانه والإنسان هو مخلوق مستخلف في الأرض، والمسافة بين الخالق والمخلوق محفوظة في إطار هذه الثنائية. يقول علي عـزت بيغوفيتش Alija Ali Izetbegović (1925-2003): "إن رفض هذا الموقف الحيواني، هي الحقيقة القاطعة للحياة الإنسانية على هذا الكوكب، قد تكون نقمة للإنسان أو نعمة، ولكنها تبقى الخاصية الوحيدة التي تميز الإنسان"[61].

المرجعية الكمونية وإلغاء التركيبة الثنائية.

أشرنا -أعلاه- إلى أن أساس المرجعية المتجاوزة هو الحفاظ على الثنائيات الفضفاضة أي ثنائيات "الخالق/المخلوق، الجسد/الروح، الدنيا/الآخرة، الله/الإنسان... الخ". أما في المرجعية الكمونية فإنها تلغى تماما ولا وجود لها. فالرؤية الحلولية تذهب إلى أن الإله، يحل في مخلوقاته ويلتصق بها، ويتوحد بها، إلى أن يصبح مثلها خاضعا لقوانين الطبيعة/المادة" أي أن الإله قد مات حسب تعبير نيتشه هذا يعني أن العدل لا يمكن أن يوجد في الأرض، بل ستسود رؤية داروينية تذهب إلى أن المفاهيم الأخلاقية إن هي إلا مؤامرة الضعفاء على الأقوياء، وانه لا يوجد قانون في الأرض وإنما يوجد صراع. فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان والقيمة الأسمى هي البقاء، وآلية حسم الصراع هي القوة"[62]. فالعالم حسب هذه الرؤية يحوي داخله المبدأ الواحد الذي يعتبر مصدر تماسكه وحركته ونموه، فهو يشبه الآلة الصارمة المادية" وتقدم فلسفة اسبينوزا Baruch Benedictus de Spinoza التي "وحدت بين القاموس الصوفي اليهودي المسيحي والقاموس المادي الفيزيائي -أبلـغ شاهد على ذلك-[63]. وتصل هذه الرؤية ذروتها عندما أعلن نيتشه موت الإله، وألـه الإنسان فالحلولية بذلك "تهبط بالإله إلى الإنسان، فتؤنسن الإله وتؤله الإنسان، ولكنها تهبط بعد ذلك بكليهما إلى الطبيعة/المادة. فتجعلهما مستوعبين فيها، فيتحولان إلى مادة محض وبالتالي يختفيان، فسقف هذا الإنسان المتأله هو عالم الطبيعة/المادة" ويصبح هو مصدر القداسة وعادة ما يصحب هذا ظهور التفسيرات الحرفية المادية وإسقاط المجاز وأية ثنائية، مثل ثنائية الخالق والمخلوق، السماء والأرض، الروح والجسد..."[64] وهذا يعني أن العالم واحدي يمكن كشف قوانينه الصارمة، والتحكم فيه من خلالها بنجاعة. فالمنظومات الحلولية يتحول فيها الإنسان من كائن ثنائي متعال إلى عنصر مادي متحلل في نظام الطبيعة الصارم.

وعلى الرغم من أن هذه الحلولية تأخذ مظهرين مختلفين في أوجه تعبيرهما، فإنهما متطابقان مضمونا وبنية، ويسمي المسيري الوجه الأول [الكمونية الروحية] فهي قائمة على مبدأ وحدة الوجود، على نحو ما يتجلى في الإشراقيات الصوفية "فـالمبدأ الأول أو العلة الأولى والذي يسمى إلها في المنظومات الحلولية يحل في الكون، ويمتزج بالموجودات إلى الحد الذي تغيب فيه المسافة الفاصلة بين "الخالق" و"المخلوق" و"الواحد" و"المتعدد" فهو يسمى إلها أو خالقا على سبيل المجاز"[65].

أما الوجه الثاني فيسميه المسيري بـ[الحلولية الكمونية المادية] التي تتسم بطابعها المادي الصارم الذي يستوعب كل عناصر الكون في إطار من الحتمية الطبيعية في المنظومات الحلولية الكمونية المادية "وحدة الوجود المادية" يسمى المبدأ الواحد "قانون الطبيعة" أو "قانون الحركة" أو "قوانين الطبيعة" أو "القوانين العلمية" أو "القوانين المادية" أو "قوانين الضرورة". إنه الإطار الذي تتحرك فيه كل الحركات المعادية للتاريخ وللإنسان، ويتحرك فيه الصهاينة. يقول المسيري: "لقد نجم عن حلول الإله في الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدسا وأصبحت الأرض هي الأخرى مقدسة فحلول الإله في الأمة المقدسة والأرض المقدسة هو ولاشك ضرب من وحدة الوجود أو "البانثيزم" [Pantheism] والمؤمن بوحدة الوجود، في صورته المتطرفة، يتخذ -عن وعي أو عن غير وعي- موقفا معاديا من الإنسان والتاريخ والوعي والثورة، فحينما يحل الإله في الأرض أو في تاريخ الأمة، وعندما يبلغ الحلول ذروته، فيصبح الإله هو الأرض والأمة وهذا هو ثالوث وحدة الوجود: [الإله والإنسان والطبيعة]، فإن المطلق يحل في النسبي ويمتزجان، وينجم عن هذا أن يفقد المطلق سموه ووجوده كمثل أعلى كما يفقد النسبي حدوده وكيانه"(66).

وتتبدى ملامح هذا النموذج التفسيري بشكل واضح في الجماعات الوظيفية التي تنظر إلى الوظيفة باعتبارها مركز الحلول.

النموذج الثالث:الجماعات الوظيفية

اعتمد عبد الوهاب المسيري آلية تحليلية تتمثل في النموذج التفسيري الثالث، أي: نموذج "الجماعات الوظيفة وهو مفهوم قام بوضعه استنادا إلى مصطلحات قريبة في علم الاجتماع، لوصف مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية من خارجها في معظم الأحيان، أو تجندها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم من بين الأقليات الإثنية أو الدينية، أو حتى من بعض القرى أو العائلات، ثم يوكل لأعضاء هذه المجموعات البشرية أو الجماعات الوظيفية، وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة.

وبدأ مفهوم الجماعة الوظيفية يتبلور منذ سنة 1975، حيث تعمقت عند عبد الوهاب المسيري هذه الرؤية في مراحل خاصة عبر تجربته الذاتية وفي دراسته المتنوعة عبر الحقول المعرفية الاجتماعية، لعل أبرزها دراسته لبعض أعمال زيميل Zimmel عالم الاجتماع الألماني الذي كتب عن سوسيولوجيا الغريب، وبعض

أعمال كارل ماركس Karl Marx وماكس ڤيبر وڤـرنز سومبارت Werner Sombart، اللذين تناولا إشكالية الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية، وهي على حد تعبير ماكس ڤيبر [رأسمالية اليهود المنبوذة] كما درس الأدبيات الخاصة بالجماعات التجارية الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية في علم الاجتماع الغربي"[67].

"إن مفهوم الجماعة الوظيفية مثله مثل مفهوم الطبقة، الذي صاغه كارل ماركس واعتمده كأداة تحليلية فهو يؤكد على أهمية العناصر الاقتصادية، ولكنه يتعامل في ذات الوقت مع عوامل أخرى مثل المكانة، الثقافة، الرؤية، علاقة الأقلية بالأغلبية، النسق القيمي...الخ"[68] ولذلك يرى عبد الوهاب المسيري أن مفهوم الجماعات الوظيفية مفهوم قديم وجديد في الوقت نفسه فهو قديم بحسبان أن كثيرا من المفكرين في الغرب قد وظفوه دون تسميته "فكاتب مثل شيكسبير في تاجر البندقية، يصف شيلوك في ذكر العبارات تبين أن الكاتب الإنجليزي العظيم قد أدرك بشكل فطري بعضا من ملامح الجماعة الوظيفية"[69] "ويمكن القول انه مفهوم قديم بحسبان أن هناك محاولات في علم الاجتماع الغربي لوصف بعض الجماعات الوظيفية من خلال مجموعة من المصطلحات، من بينها "الأقلية الوسيطة" و"الشعوب التجارية الوسيطة" و"الوسطاء المهاجرون" و" الشعوب التجارية الهامشية"[70].

ولكن مفهوم الجماعات الوسيطة المالية والتجارية يستبعد كثيرا من الظواهر التاريخية والثقافية، التي تتسم بها جماعات مختلفة وفي حقب تاريخية متعددة ولذلك فإن مفهوم الجماعات الوظيفية يربط بين هذه الظواهر فهو "يتسم بمقدرته على عدم الذوبان في فكرة القانون العام" الذي يسقط فيه مفهوم الطبقة "وكذلك عدم السقوط في خصوصية الظاهرة وتأيقنها". أي: "تصبح الظاهرة كالأيقونة لا تشير إلا إلى ذاتها". ومن ثَـمَّ، فهو مفهوم تحليلي يظل مرتبطا بتموجات الواقع والمنحى الخاص للظاهرة ولكنه مع هذا يربط بين الظواهر المختلفة"[71].

وحاول المسيري أن يربط النموذج بسياق عام تكتف بداخله العديد من الحالات المتنوعة، والتي تختلف من حيث نوع الجماعة أو نوع المجتمع، بحيث يمكن أن تكون جماعة من جماعات المجتمع، أي تتمتع بالعضوية الكاملة في المجتمع، ويمكن أن يكون العكس بمعنى أنها تمثل أقلية لا يعترف المجتمع لها بالعضوية الكاملة، وبالتالي لا تعد منتمية انتماءا كاملا للحضارة. وبذلك يكون مفهوم الجماعات الوظيفية، مفهوم مركب ومكثف له قدرة عالية في التفسير تفوق بكثير النماذج

التفسيرية الاختزالية كمفهوم الطبقة ومفهوم الجماعات الوسيطة، يقول المسيري: "إننا في محاولة تحت نموذج تحليلي جديد ومركب لم نذهب إلى التوراة والتلمود والبروتوكولات، وحارات الجيتو، ولا إلى بقعة جغرافية معينة أو لحظة تاريخية بعينها، ولم نستسلم لأي أطروحات أو مسلمات عامة (الصراع العربي الإسرائيلي إن هو إلا صراع طبقي أو اقتصادي، العنصر الاقتصادي هو الذي يحرك كلا من العرب واليهود، اليهود إن هم إلا برجوازيون صغار، إسرائيل إن هي إلا قاعدة الاستعمار الغربي، اليهود هم مصدر كل الشرور في كل زمن ومكان) بل درسنا كل جماعة يهودية في سياقها السياسي والاقتصادي والتاريخي والحضاري والديني والإنساني المتعين حتى نفهم العناصر التي تنفرد بها عن غيرها والعناصر المشتركة بينها وبين الجماعات اليهودية الأخرى."[72]

ومن أبرز الخصائص التي يتميز بها مفهوم الجماعات الوظيفية، كونه نموذجا يمكن تطويعه وتطبيقه على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية في الماضي والحاضر، بعكس مفهوم الطبقة، الذي لا يمكن تطبيقه إلا على المجتمعات الغربية التي تأثرت بالثورة الصناعية، حيث أفرزت هذه الأخيرة الطبقات الاجتماعية واشتدت الهوة بين الطبقة الفقيرة والطبقة الغنية.

ثم إن نموذج الجماعة الوظيفية لا يستبعد مفهوم "الطبيعة البشرية" الذي تم استبعاده في النماذج الاختزالية، فقد حاول المسيري أن يتجاوز هذه الأخيرة لا عن طريق رفضها وإنما عن طريق "مزجها وربطها الواحدة بالأخرى كما ربط بينها وبين نماذج تفسيرية أخرى لظواهر أخرى وجرد من كل هذا نموذجا تحليليا واحدا". "إن نموذج الجماعات الوظيفية يتسم في تصورنا بقدر أعلى من المرونة والشمول والتركيب من عائلة النماذج الجزئية التي أشرنا لها من قبل، وهو نموذج يتجاوز الأبعاد الاقتصادية والسياسية المباشرة، ليصل إلى الأبعاد الحضارية والمعرفية، كما أنه يغطي الأصول الاجتماعية والتاريخية والإثنية للظواهر موضع الدراسة، وسماتها البنيوية، ومسارها التاريخي ورؤية أعضائها للكون، وهكذا نجد أن مفهوم الجماعات الوظيفية نموذج مركب مكثف له مقدرة تفسيرية عالية تفوق المقدرة التفسيرية للكثير من النماذج التفسيرية السابقة مثل مفهوم الطبقة ومفهوم الجماعات الوسيطة"[73].

ويحاول المسيري أن يحدد الإطار الذي تتحرك فيه الجماعة الوظيفية – باعتبارها جماعة توجد في مجتمع ما، أو دولة ما- من حيث علاقتها بالمجتمع الذي تعيش فيه بالاستناد إلى فكرة الوظيفية في مجال تحديد العلاقة بين الجماعة والمجتمع؛

حيث يرى المسيري أن "الجماعات الوظيفية تربطها بالمجتمع علاقة من نوع خاص، وتركز هذه العلاقة على وظيفة محددة يطلبها المجتمع من الجماعة، ويرتبط وجودها بمدى قيامها بهذه الوظيفة"[74]. فهذه الوظيفة لا يمكن لأعضاء المجتمع أن يقوموا بها، أو غالبا ما يتم النفور منها، فيضطر المجتمع إلى "استجلاب عنصر بشري من الخارج لملء فجوة أو ثغرة قد تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات والوفاء بهذه الحاجات من ناحية أخرى"[75]. وقد يكون ذلك بسب "حاجة أعضاء النخبة الحاكمة إلى جماعة بشرية لها من القوة، ويمكن استخدمها "الجماعة" دون أن تكون لها المقدرة على المشاركة في السلطة بسب افتقادها للقاعدة الجماهيرية"[76].

وتتعدد الأسباب التي تؤدي إلى ظهور الجماعات الوظيفية بتعدد الجماعات ومن ضمن الأسباب الهامة نذكر "وصول المهاجرين، فالمهاجرون لا يمكنهم الانخراط في كل الحرف والنشاطات الاقتصادية، ولذا فعليهم اختيار حرف أخرى"[77]. وغالبا ما تكون حاجة المجتمع المضيف إلى الحفاظ على تماسكه وصهره هي الدافع إلى استجلاب هذه الجماعات "فتركز الحياد والدنس والتعاقد في جماعة بشرية هامشية، يعني أن بقية أعضاء المجتمع المضيف يمكنهم التمتع بالدفء والتراحم، وأن تركز التميز في مجموعة هامشية أخرى يعني خفض حدة التوتر الاجتماعي، وأن تركز الدنس في مجموعة ثالثة يعني أن المجتمع سيتمتع بطهره الأخلاقي"[78].

من الواضح إذن أن السمات الأساسية لأعضاء الجماعات الوظيفية، متناسبة مع ما سبق ذكره من أسباب، فهي شخصيات متحوسلة، منعزلة ومغتربة لا جذور لها ولا ولاء، بحيث أنهم يدخلون في علاقات تعاقدية مادية مع المجتمع لا تراحم فيها. فهم مجرد مادة توظف. يقول عبد الوهاب المسيري "أعضاء الجماعات الوظيفية، شخصيات متحوسلة" من كلمة "حوسل" بمعنى تحول إلى وسيلة منعزلة مغتربة لا جذور لها ولا ولاء، ينظرون لأنفسهم باعتبارهم كيانا مستقلا ولكنهم في الوقت نفسه ينظرون لأنفسهم في علاقتهم بالمجتمع المضيف باعتبارهن مادة توظف، وهم يدخلون في علاقات تعاقدية، مادية مع المجتمع لا تراحم فيها"[79]. وتبرز سمات أخرى يتصف بها أعضاء الجماعات الوظيفية، كالانفصال عن المكان والزمان والإحساس بالهوية الوهمية و"غالبا ما يرتبط أعضاء الجماعات الوظيفية عاطفيا بوطن أصلي "صهيون، الصين، القبيلة، العائلة" يصبح موضع ولائهم وحبهم وعاطفتهم المشبوبة،

ويتصورون أنهم جزء من تاريخه وتراثه، فيتعمق شعورهم بالغربة نحو المجتمع المضيف ويعيشون فيه دون أن يكونو، منه... ولكن الجماعة الوظيفية، والوظيفة ذاتها في واقع الأمر، موضع الولاء الفعلي والمباشر لعضو الجماعة الوظيفية، فهي أساس وجوده وهويته"[80]. وهذا ما يعني ازدواجية المعايير في التعامل مع الذات والأخر حيث "يطور طرفا العلاقة" أعضاء الجماعات الوظيفية والمجتمع المضيف" رؤية أخلاقية ثنائية، فما يسري على الواحد من قيم أخلاقية مطلقة لا يسري على الأخر، بحسبان أن الأخر في هذه العلاقة يقع خارج نطاق الحرمات والمطلقات الأخلاقية، وبحسبان الجماعة الوظيفية شعب مختار. ويحاول كل طرف تعظيم منفعته ولذته مستخدما الأخر"[81].

ومما سبق، حاولنا أن نلامس مفهوم الجماعات الوظيفية، باعتباره نموذجا تفسيريا، كما طرحه عبد الوهاب المسيري، وبعض السمات الأساسية لهذه الجماعات، ويبقى أن نشير إلى أهم هذه الجماعات. ويمكن إجمالها فيما يلي :

- الجماعات الوظيفية المالية: ويطلق عليها عادة في المصطلح الغربي "الجماعات الوسيطة" وهي جماعات "يقوم أعضاؤها بالتجارة وأعمال الربا وجمع الضرائب"[82]. مثل الأرمن في الدولة العثمانية أو بعض مناطق أوروبا، واليونانيين في مصر أيام الإمبراطورية الهلينية.
- الجماعات الوظيفية القتالية : المماليك والانكشارية والساموراي والجنود السويسريون.
- الجماعات الوظيفية الاستيطانية: وهي "جماعات بشرية توطنها الإمبراطوريات في مناطق نائية أو إستراتيجية بهدف تعميرها أو التحكم فيها أو قمع سكانها ويمكن القول أن الاستعمار الغربي هو تعبير عن نفس الظاهرة، فهو استعمار قام بتحويل الفائض البشري الغربي إلى جماعات وظيفية قتالية استيطانية يتم توطينها في بعض الأماكن ذات الأهمية الإستراتيجية في آسيا وإفريقيا لتقوم بالدفاع عن المصالح الغربية"[83].
- الجماعات الوظيفية الحرفية والمهنية المتميزة التي يتطلب العمل فيها مهارة خاصة مثل الطب، وقطع الماس وصنع التحف والاتجار فيها. ومن ذلك أيضا الجماعات الوظيفية التي يعمل أعضاؤها في وظائف يرى المجتمع بسب أو لآخر أنها مشينة، مثل نزح المجاري ودباغة الجلود، وجمع القمامة، والبغاء... الخ.

"وقد يكون من المفيد ملاحظة أن جماعة وظيفية ما قد تضطلع في وقت واحد بوظيفة مالية واستيطانية أو مالية وقتالية أو مالية واستيطانية كما يمكن أن تتحول وظيفتها من مالية إلى قتالية"[84].

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الجماعات الوظيفية الذي طوره المسيري ارتبط أساسا بدراسة الجماعات اليهودية في العالم الغربي ووضع الأقليات المماثلة في الحضارات الأخرى أي أن "دراسة الحالة هنا أخذت شكل دراسة أعضاء الجماعات الإثنية، وما يحدث لليهود يحدث لكل أعضاء الأقليات والجماعات الوظيفية" الأخرى، أي أن اليهودي يظهر بوصفه الإنسان عضو الأقلية الدينية أو الإثنية أو الوظيفية"[85].

الجماعات الوظيفية اليهودية

سبق أن عرفنا الجماعات الوظيفية على أنها مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية من خارجها في معظم الأحيان، أو تجندها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم أومن بين الأقليات الإثنية والدينية، وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم تاريخ الجماعات اليهودية. يقول المسيري: "مع حلول العصور الوسطى في الغرب، ابتداء من القرن التاسع الميلادي على وجه الخصوص، تسارعت عملية تحويل اليهود في العالم الغربي إلى جماعات وظيفية، حيث ملأ اليهود الفراغات بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين, وأصبحوا أقنان بلاط، أي جماعة وظيفية مالية تابعة للبلاط الملكي تضطلع بدور التجارة والربا وجمع الضرائب"[86].

هذا، ويرجع عبد الوهاب المسيري أسباب تحول الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية عبر التاريخ إلى أمور كثيرة نوجزها فيما يلي:

- كون العبرانيين منذ ظهورهم في التاريخ، بدوا رحلا تجندهم المجتمعات المختلفة للاضطلاع ببعض الوظائف التي يأنف أعضاء الأغلبية عن القيام بها.
- هجرة العبرانيين إلى بابل وآشور بسبب ضعف المملكة العبرانية، فتحولوا إلى جماعات بشرية غريبة يمكن تجنيدها، كمرتزقة أو مستوطنين، حيث بدأت بعض الجماعات اليهودية تتحول إلى جماعات استيطانية وقتالية وتجارية، وقد تعمق هذا الاتجاه، بسب وجود كثير من الجماعات اليهودية في الشرق الأوسط وفي حوض البحر المتوسط، وهي منطقة سيطرت عليها العديد من الإمبراطوريات الواحدة تلو الأخرى.

- كانت فكرة الوطن الأصلي، مركز اهتمام أعضاء الجماعات اليهودية الديني، تساعد على إضعاف علاقتهم بوطنهم الجديد، وكان أعضاء الجماعات اليهودية يدورون في إطار فكرة الهوية اليهودية الإثنية الدينية الواحدة. ففكرة الوطن تضمن تماسكهم وعزلتهم وتجردهم اللازم بوظائفهم المختلفة. وقد دعم تدوين التلمود هذه الازدواجية: الاستقلالية الإثنية النفسية والتكيف والاندماج الفعلي من ناحية أخرى.
- طبيعة المجتمع الإقطاعي، حيث إن النشاطين الأساسيين هما القتال والزراعة وأدى إلى ترك النشاطات المالية والتجارية وبعض الحرف وقد قامت الجماعات اليهودية بسد هذه الثغرة، وقد كان أعضاء الجماعات اليهودية يشكلون الأقلية الوحيدة في الغرب تقريبا. لذا، كان عليهم الاضطلاع بكثير من الوظائف المشينة والمتميزة "المالية والحرفية والمهنية" وساهمت عمليات الطرد المختلفة في تدعيم هواياتهم كجماعات وظيفية. إذ أنها لم تضرب بجذورها في أية رقعة جغرافية"[87].

من الواضح، إذن، أن الجماعات اليهودية كانت لها أدوار هامة في سد الثغرات التي عرفتها الإمبراطوريات التي تعاقبت عليها. وكانت "توظف توظيفا شبه كامل وتكتسب هويتها على أساس الوظيفة التي توكل لها، وتجدر الإشارة إلى أن هذا التوظيف لا يأخذ في الغالب صبغة مباشرة، ولكن يتحقق بشكل تدريجي خصوصا إذا تعلق الأمر بالوظائف المهنية والحرفية. ويصنف عبد الوهاب المسيري الجماعات الوظيفية اليهودية إلى أربعة وهي: "الجماعات الوظيفية اليهودية المالية"، "الإقراض والربا"، والمماليك المالية"[88].

وفي هذا الإطار تبرز الملامح العامة للشخصية اليهودية، حيث تم تطبيعها وتحويلها إلى عنصر نافع متعاقد وهو ما يفسر العلاقة الرابطة بين الكيان الصهيوني والحضارة الغربية.

الهـــــوامش

1 - قنوص، صبحي محمد ، *دراسات في علم الاجتماع*، ص. 10-11.

2 - نفسه، ص. 112.

3 - نفسه، صص. 104-105.

4 - حاج حمد، محمد أبو القاسم ، *العالمية الإسلامية الثانية*، ج. 1، ص. 296.

5 - عزت، هبة رؤوف، *في عالم عبد الوهاب المسيري*، 21/1.

6 - المسيري، عبد الوهاب، *دفاع عن الإنسان*، ص. 300.

7 - المسيري،. *رحلتي الفكرية في الجذور والجذور والتمر: سيرة غير ذاتية غير موضــوعية*. ص. 475.

8 - حبيب، رفيق، *في عالم عبد الوهاب المسيري*، مرجع سابق. 1 / 164.

9 - عبد الوهاب المسيري، الموسوعة الموجزة، 21/1.

10- حبيب، رفيق، *في عالم عبد الوهاب المسيري*، م. س.،1/ 166.

11- نفسه.

12- رايلي، كافين، "*مفكر عربي في سياق عالمي*." ضمن أعمال الحــوار الحــضاري النقــدي المنشور في كتاب "*في عالم عبد الوهاب المسيري*".1/ 46.

13- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 1، 15-16.،

14- بوشلاقة، رفيق عبد السلام، في عالم عبد الوهاب المسيري، 1، 218.

15- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول. ص. 16.

16- نفسه، ص 25.

17- نفسه.

18- المسيرى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. 60/1.

19- فنيش ، محمد، مجلة المحجة، ص. 13.

20- المسيرى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 67/1.

21- نفسه، ص. 68.

22- نفسه، ص. 69.

23- نفسه، ص. 70.

24- نفسه، ص. 71.

25- نفسه، ص. 19.

26- بوشلاقة، عبد السلام ، في عالم عبد الوهاب المسيري، 316/1.

27- حاج حمد، محمد أبوالقاسم، إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، ص. 110.

28- الطويل، عبد السلام محمد ، في عالم عبد الوهاب المسيري، 1، ص. 122.

29- المسيرى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، 1/ 20.

30- الطويل، ص. 123.

31- بوشلاقة، ص 303.

32- Charles Darwin (1809-1882)
33- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص. 98.
34- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ص. 308.
35- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص.360
36- المسيري، دفاع عن الإنسان، ص. 343.
37- نفسه، ص. 357.
38- المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص. 87.
39- عبد السلام بوشلاقة، في عالم عبد الوهاب المسيري 1/ 307.
40- المسيرى الجماعات الوظيفية، 55.
41- سورة الشورى الآية 9.
42- المسيرى الجماعات الوظيفية، 45.
43- عبد السلام بوشلاقة، في عالم عبد الوهاب المسيري 1/ 314.
44- المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص. 36.
45- الجماعات الوظيفية، ص. 56.
46- بوشلاقة، ص. 336.
47- نفسه.
48- نفسه، ص. 339.
49- سورة آل عمران : 14.
50- سورة آل عمران : الآية 15.
51- سورة الكهف : 46.
52- سورة البفرة : 20.
53- سورة البقرة : 200.
54- شبار، سعيد، في عالم عبد الوهاب المسيري، ص. 394-395.
55- سورة الإسراء الآيتان 24/23.
56- سورة لقمان الآية 15.
57- شبار، سعيد، في عالم عبد الوهاب المسيري.
58- سورة الشمس : 7-10.
59- المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص. 229.
60- بيغوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، ص. 81.
61- المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص. 6.

62- بوشلاقة، ص. 315.

63- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص. 225.

64- بوشلاقة، ص. 306.

65- المسيري، رحلتي الفكرية، في الجذور والبذور والثمر، ص. 37.

66- لقد فصل عبد الوهاب المسيري في أصول ومنابع فكره وتجربته الدراسية، في كتاب رحلتي الفكرية من الجذور والبذر والتمر سيرة ذاتية غير موضوعية.

67- عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية، ص. 12.

68- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص. 12.

69- نفسه.

70- عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية ص. 14.

71- المسيري، دفاع عن الإنسان، ص. 341.

72- نفسه، ص. 13.

73- حبيب، في عالم عبد الوهاب المسيري، ص. 172.

74- المسيري، الجماعات الوظيفية، ص. 23.

75- نفسه، ص. 25.

76- نفسه.

77- نفسه.

78- المسيرى، الجماعة الوظيفية، ص. 16.

79- المسيرى، دفاع عن الإنسان، ص.23.

80- نفسه.

81- تناول المسيري مفهوم الجماعات الوظيفية بشكل مفصل، وبين سماتها وأسباب ظهورها وأبـرز هذه الجماعات الوظيفية في كتابيه "الجماعات الوظيفية اليهودية" و "دفاع عن الإنسان".

82- المسيرى، دفاع عن الإنسان، ص. 26.

83- نفسه.

84- نفسه، ص 342.

85- نفسه، ص 31.

86- المسيرى، الجماعات الوظيفية، ص. 95 -99، بتصرف.

87- انظر تفصيل ذلك في الفصل الخامس من كتاب الجماعات الوظيفية اليهودية.

تصور العقل عند المسيرى... رؤية معرفية

ماهر عبد القادر محمد على(*)

الدكتور عبد الوهاب المسيرى مفكر مصرى أصيل، تتعمق قدراته باستمرار فى كافة نواحى المعرفة، وتلعب إسهاماتها الفكرية دوراً بارزاً فى السياق الثقافى العربى العام . وتمثل أطروحاته نموذجاً جدير بالاهتمام لكل من يحاول فهم العقل العربى فى النصف الثانى من القرن العشرين.

ولست أبالغ فى القول إن ادعيت أن د. المسيرى يمتلك بحس مرهف قدرة على تبصُّر إحتياجات الأمة، فيسارع بتقديم كل ما يملك من وعى ومعرفة وتصورات، ولا يغرب عن بالنا جميعاً العمل الموسوعى الضخم «اليهود واليهودية والصهيونية»؛ الذى صدر فى لحظة تاريخية هامة من لحظات الصراع الثقافى، ومحاولات التهويد المستمرة بجزء غال وعزيز من تراث وتاريخ وجغرافية هذه الأمة. لقد جاء هذا العمل لينضم مباشرة إلى ما يسمى «بكتب الأصول» فى الفكر العربى فى العصر الحديث، إذ نعتبره فى مصاف أعمال جذرية وضرورية للعقلين المصرى والعربى، أمثال: شخصية مصر: لجمال حمدان، بنية وتركيب العقل العربى للجابرى، وفى الشعر الجاهلى لطه حسين ... على ما بينهم من إختلاف ولكنهم جميعاً، وغيرهم كثير، يشكلون مواصفات وخصائص العقل العربى فى العقود الخمسة الأخيرة.

ولذلك، فالتحية واجبة، والتقدير قائم، والاحترام دائم لهذا المفكر الأصيل الذى يحاول، ويحقق باستمرار شرف المحاولة، أن يصنع لأمته مجداً على مجد، ويصون لها وعيها بعروبتها وإسلامها.

فى هذه الدراسة سوف أحاول أن أقفز إلى قراءة تحليلية، وأشتباك نقدى،

(*) أستاذ الفلسفة ومناهج البحث فى العلوم، آداب إسكندرية.

مع بعض التصورات والمفاهيم الفكرية التى دشنها د. المسيرى فى كتابه الأحـــدث «دراسات معرفية فى الحداثة الغربية»، الـــذى صـــدر عـــام(2006) وبالتحديـــد مفهومه لمصطلح «الايديولوجيا» من حيث الأطار والوظيفـــة وصـــور التطبيـــق، وتصوره «للعقل المادى وحدوده» ثم من حيث تقسيماته وصوره وأشـــكال عملـــه. وحسبى أن هذين المفهومين هما أهم ما لفت إنتباهى – من بين التصورات التراثية – فى كتاب المسيرى. ومن ثم ستأتى اشاراتى لهذا الكتاب مباشرة .

أولاً – الايدلوجيا عند المسيرى بين الرؤية والتطبيق :

يهدف المسيرى من تلك القراءة التحليلية للايـــديولوجيا تـــأخير المنظـــور الفكرى الذى سيتخذه منهاجاً له فى دراسته وتحليل مفهومه للعقل المـــادى وللفكـــر الغربى بعد ذلك. ولذلك جاءت القراءة على ثلاث مراحل، فى المرحلـــة الأولـــى ناقش بشئ من التفصيل رؤى وتصورات بعض الكتابات العربية والغربية – التى ناقشت مصطلح الايديولوجيا. ثم جاءت المرحلة الثانية بياناً تطبيقياً للنتائج المترتبة على المرحلة الأولى. بينما فى المرحلة الأخيرة نجد خلاصة موقف المسيرى مـــن المصطلح ومفهومه لديه.

توقف المسيرى عند أربعة كتاب/ مفكرين فقط فى تعريـــف الايـــدلوجيا، حيث جاءت البداية من خلال الإقرار بان الايديولوجيا هى مجموعة من المفـــاهيم. تنوعت وتباينت تلك المفاهيم وطرق عملها وفعلها داخل المجتمعات وفـــى عقـــول وتطلعات الأفراد، تباينت من تصور إلى آخر، وقضية المسيرى هنـــا هـــى فـــرز وتصنيف تلك التنوعات والاختلافات والتوصل فى النهاية إلى تصور فكرى محدد لمفهوم الايديولوجيا يتناسب ويتفق مع تصوره الخاص لها. ولذلك نجده قد عـــرض لتعريف المصطلح عند عاطف غيث، وجاء هذا العرض خالياً من الموقف النقـــدى أو التحليلى له، فلم يأتى منه سوف وصفه بأنه تعريف حيادى للمصطلح(ص 307) ومن تعريف عاطف غيث إلى رؤية عبد الله العروى الذى يتناول المصطلح وفـــق المفهوم السياسى، والفكرى والثقافى والمعرفى.

وعند هذا الحد من العرض - دون النقد أو التحليل - يحاول المسيرى أن يتواصل إلى البحث فى السمات المشتركة بين التعريفات المختلفة،. فالنتجة هنا هى «أن ثمة علاقة مشتركة بين الايديولوجية والأفكار من جهة والواقع من جهة أخرى» (ص **308**) ومفاد تلك العلاقة هى أن الخريطة الادراكية للفرد هى التى تصنع رؤيته للمجتمع/ الواقع وتحدد فهمه للمستقبل وترسم له التطلعات والآمال. أى أنها لا تخرج الانسان من عالم الواقع المعاش الحى إلى عالم الأوهام التى تنسجها خيوط الايديولوجيا. وهكذا، يتضح لنا منذ البداية أن المسيرى يتخذ موقفاً سلبياً من الايديولوجيا، ويعتبرها موقفاً منافياً للحقيقة ومتعلقاً بالزيف.

نعود مرة أخرى لقضية تعريف المصطلح، فيذهب المسيرى إلى تعريف شريف للأيديولوجيا الذى ناقش القضية بأسلوب شمولى أفضل من سابقيه، وربما كان تبنى المسيرى لهذا التصور ناتج عن فكرة الفهم الكلى هذه والتى تتضمن كافة العناصر الاجتماعية والسياسية والنفسية والروحية فى مضمون المصطلح . فمع شريف يتحرك المسيرى، ومعهما يتحرك القارئ من تصور إلى أخر. فالتفسير المعرفى للايديولوجيا يستند على نظرية مادية فى المعرفة، أى إحكام قيام المعرفة وفقاً للمذهب التجريبى التقليدى. كما ورد عند بيكون ولوك، أما التفسير الاجتماعى، الذى يرى أنها عملية تشكيل الواقع الاجتماعى التى تشيع التضامن والوحدة بين الجماهير وتجندها لمصالح ما. وهو الموقف الذى اتخذه لينين من الايديولوجيا موضحاً أن وظيفتها هى «تهدئة التوترات النفسية عن طريق طرح رؤية تعطى تفسيراً جديداً من أجل تقبل أسباب القلق والتوتر» (ص **309**).

أما التعريف الأخير للمصطلح فقد جاء ممثلاً للتصور الحضارى الاجتماعى عند كليفورد جيرتز الذى يعتقد أنها نسق رمزى يحيط بكل ظواهر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية ... إلخ. وبالتالى فإن قيم الصدق أو الكذب لا تنطبق عليها، إنها كاللغة تماماً نظام من الرموز والعلاقات تكشف لأصحابها طرق من التفاهم فيما بينهم.

ويختتم المسيرى عرضه للتعريفات بتبنى وجهتى نظر شريف وجيرتز فى

موقفهما من الايديولوجيا. ثم تأتى المرحلة الثانية كرؤية تطبيقية تحاول استقصاء التصور المعرفى الذى تبناه المسيرى فى تعريف الايديولوجيا، وأخيراً تعبر المرحلة الثالثة كما ذكرنا – عن تصورة النهائى للايديولوجيا.

هذا عن القراءة التحليلية، فماذا عن الاشتباك النقدى؟ هنا سوف نناقش الأمر فى عدد من النقاط التى تسجل تصوراتنا لبعض رؤى المسيرى فى هذا الصدد، قد يأتى بعضها فى صيغة تساؤلات، وقد يأتى البعض الأخر فى صورة حوار فكرى.

1 - أشار المسيرى فى مقدمة الكتاب (ص 3) أنه كتب بعض الدراسات المتعلقة بالحضارة الغربية الحديثة والنموذج المعرفى الكامن وراء بعض نظرياته، فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى وكان يجب عليه أن يقدم لنا، أو يعرض بشئ من الإيجاز تلك الأعمال والنتائج التى توصل إليها، حيث يذكر أنها جاءت «أثناء تشكل ...». وأما إعادة قراءة هذه الأفكار فى صورة جديدة. وإعدادها بالصورة التى تتفق مع رأيه الآن حسب قوله «أعدت كتابتها بما يتفق ...». فإن هذا يشكل خسارة معرفية كان من الممكن أن تقدم لنا الكثير ونحن بصدد تقييم التطور الفكرى أو تتبع الأفكار. ولكنه مع ذلك يذكر فى مقدمته أنه حاول «بقدر الأفكار إعادة صياغة المادة أو الأفكار السابقة ...». على أيه حال تبقى الملاحظة قائمة، ومحاولة أستدراك الأفكار الماضية قائمة ومستمرة فى هذا الكتاب الهام.

2 - تناول المسيرى موضوع الايديولوجيا بصورة لا تسمح لنا. باستيفاء كافة عناصرها من حيث النشأة – دى تراسى وفولنى **Volney** وأعضاء المعهد القومى للعلوم الفرنسى إبان الثورة الفرنسية – أو من حيث التطور التاريخى – كارل ماركس، لينين –، أو من حيث مستوياتها المعرفية – كارل مانهايم / الايدلوجيا واليوتوبيا. إذ ليس من المعقول مناقشة مصطلح الايديولوجيا بعيداً عن هؤلاء والاكتفاء بأفكار حاولت تقديم تعريفات له دون النظر المتعمق الذى يتناسب مع أهميته وخطورته.

وقد نقبل هذا العرض الذى طرحه المسيرى إذا كنا بصدد طرح موضـــو ع الايديولوجيا كتأسيس لفكرة ما تالية، أما وإن جاء الحديث عن الايـــديولوجيا فى إطار علاقة الأفكار بالواقع فقد كان لزاماً عليه أن يتعامل مع المصطلح من الناحية الميثودولوجية بقدر من التأصيل الفكرى والعـــرض التـــاريخى المستوفى كافة المعطيات المعرفية.

والملاحظة الهامة التى نصل إليها هنـــا، هـــى أن المـــسيرى تعامـــل مـــع المصطلح بمنظور انتقائى بحيث يخدم الهدف منـــه، وهـــو مناقـــشة فكـــرة الصهيونية كمشروع ايديولوجى استعمارى. ونعتقد أن الخطأ المنهجى هنـــا هو أن المسيرى حاول ضبط إيقاع المصطلح ليتوافق مع تـــصوراته عـــن العقيدة الصهيونية. فإذا كان الهدف نبيلاً وعظيماً فإن الغاية لم تـــأت علـــى مستوى الهدف.

3 - ينظر المسيرى لأى ظاهرة حضارية وفق معيارين، الأول: إدراك منطقهـــا الداخلى بغض النظر عن مطابقتها للواقع. والثانى: بوصفها ظاهرة تضرب بجذورها فى واقع اجتماعى واقتصادى وحضارى. ولهذا نجده يتبنى موقف وتصور شريف من الايديولوجيا. لكنه يعود فيقول أن هذا الموقـــف لـــيس كافياً، لذلك يستدعى المفهوم الماركسى فى العلاقة بـــين البنـــائين الفـــوقى والتحتى بعد تعديله وتحويره (ص **310**).

ربما كانت هذه النقطة هى أهم نقاط الخلاف مع المسيرى. إذ أنه يـــستند فـــى تحليله للظواهر على ثلاث قواعد (البناء المنطقى - الواقع الحضارى - جـــدل الفوقى والتحتى). فالبناء المنطقى كما يقصده هو التوافق بين التكوينات النظرية فى الظاهرة. وهو قد يشكل البناء الفوقى ذاته باعتباره النسق الرمزى والفكـــرى المنضبط بنائياً ومنطقياً. بينما الواقع الحضارى، فإنه يعنى التشكيلة الاجتماعيـــة والسياسية ... الخ. أى تعبر عن البناء التحتى. وبناء على ذلـــك فقـــد تـــداخلت المصطلحات عند المسيرى وأضاف للقاعدتين الأولتين قاعدة ثالثة تكراراً لهما.

إن المسيرى هنا حاول أن يستخرج من رؤى شـــريف وجيرتـــز والفكـــر

الماركسى نظرية فى فهم الايديولوجيا ورغم ذلك لـم تـأت بجديـد علــى المستوى النظرى، وبالتالى يمكن القول بأنه هنا يتبنى التصور الماركسى - رؤية لينين للايديولوجيا - فى تطبيقه لها على الفكر والواقــع اليهــودى / الصهيونى. ليس هذا فحسب، بل نجده فى معرض حديثه يحدث تـداخلات بين المصطلحات من فروع معرفية مختلفة متجاوزاً المــشكلات المعرفيــة الناتجة عن هذا التداخل - فنجــده يوحــد بــين مــصطلحات (الــسياسية / الحضارية / النفسية / الاجتماعية) (ص 309). رغم أن مصطلح الحضارة يتضمن بالضرورة المصطلحات الثلاثة الأخرى. واعتقد أننا لا نتجاوز فــى القول بأنه فهم تصور جيرتز بوصفه ممثلاً (للتصور الحضارى الاجتماعى) (ص 309) بصورة مخالفة للقصد، فالمعنى هنـا لا يـدلل علــى تنــاظر الحضارى والاجتماعى، بقدر ما يتجــه إلــى اشــتقاق الاجتمــاعى مــن الحضارى.

4 - النموذج التطبيقى للمفهوم العام للايديولوجيا لدى المسيرى كان عــن ظــاهرة الصهيونية. ونحن لا نشك أنه من أهم المفكرين العرب، بل وفى العالم، دراية بالقضية ومستوياتها التاريخية والثقافية، وربما يكون هذا الفهم هو الدافع الذى جعله يسعى لاتخاذها نموذجاً تطبيقياً على مصطلح الايديولوجيا. وهذا التصور يؤكد المفهوم السلبى للمصطلح عنده، وكذلك النموذج الأكثر نجاحاً فــى توصــيف حال الايديولوجيا ولكن المشكلة الجديرة بالذكر هنا هى، لماذا اكتفى المسيرى بهــذا النموذج التطبيقى فقط؟ بمعنى آخر هل قصر التطبيق على ظــاهرة واحــدة فقــط كافية لترسيخ تصورات المصطلح، لاسيما وأنه عرض لنا أكثر مــن تعريــف ... وكنا ننتظر بالمقابل مناقشة وتحليل أكثر من ظاهرة غربية يدلل بها لنا عن وظيفــة الايديولوجيا من حيث ضبطها لعلاقة الفكر بالواقع. على سبيل المثال (الايــديولوجيا الشيوعية فى روسيا فى الفترة من 1870 - 1920) أو الايديولوجيا الغربيــة فــى الفترة من 1991 وحتى الآن، أو ايديولوجيا عصر التنوير الفرنــسى فــى الربــع الأول من القرن التاسع عشر ... الخ.

وحقيقة الأمر، أنه لم يكن مطلوباً بالطبع أن يتجاهل المسيرى الايديولوجيا الصهيونية - على الأقل بوصفها ظاهرة تتماس مع الفكر العربى بحكم الصراع الحضارى. ولكن اعتبارات البحث العلمى تفرض علينا التنوع فى استخدام التطبيقات العلمية لاكتساب أكبر قدر من الأصالة الفكرية. إن مناقشته للايديولوجيا الصهيونية هى أقرب إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونيه منها إلى موضوع هذا الكتاب، لأننا نعتقد أن قضية الصهيونية هى قضية مركزية للفكر العربى الاسلامى أكثر منها قضية مركزية فى العقل الغربى.

وخلاصة القول هنا ... أن أية قضية، مهما كانت أهميتها التاريخية، لا تقف بمفردها دليلاً جازماً على إنتاج نظرية فى الايديولوجيا على اعتبار أن المسيرى قد أقر فى البداية بأنه سوف يتبنى منظور ثلاثى للايديولوجيا، وهو ما يعنى أنه يؤسس لنظرة تكاملية / تلفيقية من بين عدة منظورات ايديولوجية.

5 - والحقيقة أن المسيرى لم ينتهى بعد القراءة التطبيقية إلى ذات الموقف النظرى من الايديولوجيا، ونعنى الموقف الثلاثى، بل نجده ينحاز للفهم الماركسى لها يقول: «يجب أن ننظر إلى البناءين، الفوقى والتحتى، وعالم الأفكار والواقع بوصفهما سبباً ونتيجة» (ص 315). ولم تقل الماركسية أكثر من ذلك. حيث تدور العلاقة الجدلية بينهما حول فكرة التأثير المتبادل فمن المعطى التجريبى يتأسس المعطى النظرى (المادة أسبق من الوعى). ومن المعطى النظرى يتغير شكل المعطى التجريبى (الوعى يؤثر فى المادة) ثم تعود العلاقة من جديد للفعل بصورة أكثر تطوراً.

لقد طرح المسيرى هنا، الكثير من المفاهيم والمصطلحات والتصورات، ثم انتهى أخيراً إلى ثنائية جديدة / قديمة (البناء الفوقى والبناء التحتى) رغم إقراره برفض تلك الثنائية ولكن فى مجال آخر أطلق عليه «الإرادة المستقلة والحتمية المطلقة»، أو الذاتية والموضوعية (ص 315). فقد اعتقد أنه قد حرر مفهومى البناء الفوقى والبناء التحتى من التبسيط والآلية (ص 310). وهذا التحرر يتضمن - كما يقول - الربط المركب بينهما (ص 315). والحقيقة أنه لم يكن

ثمة انفصال بينهما فى أى لحظة لدى المفكرين الماركسيين.

6 - يرفض المسيرى ما يسميه «وحدة الوجود التاريخية» أو البانثيزم التاريخية التى تفترض أن ثمة وجوداً تاريخياً عاماً ينتظم البشر كلهم (ص **316**). وبناء على ذلك فليس التاريخ مجرد بنية واحدة، ولكنه مجموعة من البنى المختلفة فى سياقاتها وتطورها ومجالاتها أو بالتالى فإن القوانين العامة للوجود هنا ليست بذات أهمية الجزئيات فى مناقشة قضية ما.

وربما نتفق بصورة ما مع المسيرى هنا، وآية الاتفاق أنه إذا كان الوجود يحنوى على بنية داخلية تجمع فى خصائصها الحد الأدنى المشترك من الخصائص للبنى الداخلة فى تكوين البنية الكلية، فإن لكل بنية داخلية خصائصها المميزة التى تتمايز بها عن قريناتها من البنى الأخرى. وأعتقد أن تاريخ المجتمعات الإنسانية يؤكد هذه الفكرة، بل والتاريخ الثقافى للحضارات ينحو باتجاه هذه النتيجة، ولعلى أزعم - بحكم التخصص - أن تاريخ العلوم يؤكد على هذا الموقف أيضاً فثمة وحدة ما بين العلوم، وحدة فى المنهج، فى الأهداف، فى المسلمات والقواعد العامة التى تؤسس للفروع المختلفة للعلوم. ورغم أن بعض العلوم تشتق أو تشترك مع أخرى فإن هذا لا يمنع تمايزها. إن الفيزياء النظرية تستدعى قوانين من الكيمياء، والكيمياء تحتاج أحياناً لقوانين البيولوجيا، وهذا الاستدعاء يعنى ا لاشتراك فى بعض القوانين، ولكنه لا يعنى التماثل. ويمكن أن ينطبق ذلك عن الظواهر الاجتماعية، وهو ما يسميه المسيرى «المنحنى الخاص للظاهرة» (ص **316**).

ولكن نقطتى الخلاف معه هنا هما:

أ - ليس معنى رفض التماثل بين الظواهر هو تجاهل مساحة التأثير التى تحدثها القوانين العامة على الظواهر الخاصة التى تدخل ضمن إطار القانون العام. إن الإشكالية هنا فى درجة وتوقيت وأثر هذا التأثير. فقد كانت الثورة الفرنسية بنية مستقلة عن بناءات المجتمع الأوربى فى أواخر القرن الثامن عشر ورغم ذلك كان تأثيرها على المجتمعات

الغربية أكبر من قدراتها كبنية مستقلة منفصلة - كما يرى المسيرى -. والطهطاوى كان ظاهرة ثقافية محلية - على الأقل حتى 1873 - ثم اكتشفنا بعد ذلك أن تأثيره على الفكر العربى كان أكبر حجماً وأمضى أثراً من كونه ظاهرة ذات بنية مستقلة. ثمة مثال آخر يؤكد على القانون الكلى. ما كان لغزو العراق أن يتم لو أن البنية الكلية للوجود ظلت على اتزانها إبان الحرب الباردة. إذن يلعب القانون الكلى سواء فى العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية دوراً بارزاً، وإن بدا أنه لا يحرك الأحداث بصورة مباشرة.

ب- يصف المسيرى الإدراك الاكاديمى العلمى «بالمحايد» ثم «بالكسل الضمنى» (ص **316**) ويصف مرة أخرى النظريات التىتحاول تفسير الظواهر الحضارية التى يقال عنها «علمية أو موضوعية» لا تأخذ فى الحسبان مشكلة الشكل الخاص والمتعين للظاهرة (ص **310**). وباختصار شديد ... إنه تعميم وحكم مطلق لا يستقيم مع قامة فكرية شامخة كالدكتور المسيرى. إن البحث الأكاديمى العلمى هو الذى حافظ على العلم فى القرون الأربعة الأخيرة.

ثانياً - العقل المادى وحدوده :

من ملاحظة المسيرى لتواتر وتداول مصطلحى «العقل» «تحكيم العقل» فيما أطلق عليه مرة (الخطاب العربى الحديث، ص **317**) و(الخطاب الفلسفى العربى الاستنكارى، ص **320**)؛ حاول أن يخضع هذين المصطلحين للنقد والتحليل والدراسة الفاحصة.

وقد جاءت قراءته التحليلية متماسكة ومتجانسة الطرح والتصور، ومنطلقة من الإحساس بالمسئولية تجاه بعض المشكلات المعرفية فى الفكر العربى المعاصر فى منظوره الحداثى. ووفق تصور سائد فى الفكر العربى وهو تجميد مصطلح العقل عند حدود الموضوعية المتلقية أى الدوران فى فلك المحيط الخارجى وجوداً وعدماً.

إن موقف المسيرى هذا يكاد يشبه موقف زكى نجيب محمود فى فترة من حياته الفكرية حينما كان يلتقط بفكر وعقل الفيلسوف بعض المصطلحات المتداولة فى الفكر العربى أو فى السياسة العربية ويُعمل فيها شروط النقد والتحليل. وكذلك يفعل المسيرى، والحق أنا بحاجة ماسة لتعيين وتحديد وضبط المصطلح، لأنه أصبح يمثل إشكالية حقيقية فى البحث الفكرى العربى سواء بسبب المشارب الايديولوجية أو الترجمات المختلفة أو عدم تطور علم المصطلح **Terminology** لدينا بالصورة الكافية. هذا بالإضافة إلى أن فقه اللغة العربية لم يتواكب بصورة دائمة مع مستجدات المعرفة والثقافة. على أية حال.. تعرض الرجل لأهم – أو أحد أهم مصطلحات فكرنا العربى استعمالاً – فمن العقل تأتى العقلانية – أحد أشهر مذاهب الفلسفة على الإطلاق – ومن العقل تتأسس نظريات معرفية متوالدة باستمرار فى الفكر العالمى. نحن إذن أمام إشكالية هامة جداً، وقضية مثاره باستمرار، ويحمد للمسيرى تناولها وقدرته الفائقة والصبورة على تحليلها.

ففى البداية يطرح المسيرى جملة تساؤلات فلسفية ذات عمق وأثر. هل يقوم العقل بذاته ؟ هل يعمل فى فراغ ؟ (ص **318**). إنه يعمل وفق منظومة، وينتمى لمرجعية ما. فالمنظومة قيمية والمرجعية نهائية. ثم ... يكشف أن إشكالية العقل طرحت نفسها على الفكر الفلسفى منذ العصر اليونانى، فميز أرسطو بين العقل بالفعل والعقل بالقوة / العقل الفاعل والعقل المنفعل / العقل الايجابى والعقل السلبى. من هذا التصور انطلقت كافة الرؤى المتعلقة بالعقل سواء فى الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الاوروبية الحديثة. فما بين القبول والرفض لدور العقل دارت رحى الصراع الفكرى بين المدارس والمذاهب ولا تزال قائمة حتى اليوم.

ثمة فريقان يتصارعان فى الموقف من العقل. الفريق الأول: وهم العقلانيون وقد لاحظوا أن العقل قادر على إدراك الكليات وما يتجاوز عالم الحس، بينما تدرك الحواس الجزئيات فقط. (ص **318**) بينما يذهب الفريق الآخر وهم التجريبيون ابتداءً من جون لوك إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء، ولذلك لابد للعقل أن يحتكم فى المعرفة إلى التجربة واستخدام الحواس.

المفارقة التى يطرحها المسيرى هنا هى أنه سواء التزم الفـرد بالمـذهب العقلى أو بالمذهب التجريبى، فإنه هنا لم يتخذ موقفاً مستقلاً للعقل، حيـث جعلـه «يعتمد على شئ خارجه وافترض أنه يدور وفق مرجعية ما» (ص 319).

أعاد المسيرى هذه المفارقة من جديد فى صيغة تساؤلية هل ننظر للعقـل بوصفه كائن مادى خالص، وجزء لا يتجزأ من حركة المادة كما تـذهب الحركـة السوفسطائية فى القرن الرابع قبل الميلاد؟ أم ننظر إليه بوصفه كائناً منفصلاً عـن الصيرورة كما اعتقد الكثير من المفكرين الاسلاميين انطلاقاً من مفهوم الفطرة ؟

ترك المسيرى تلك الاسئلة بلا إجابات أو نظر فلسفى أو مناقشة تحليليـة لها. ولكنه استمر فى قراءة واقع العقل. ربما جعل تصوره للمذهبين الرئيسيين فى الفكر الفلسفى (المذهب العقلى والمذهب التجريبى) كمقدمـة تمهيديـة لموضـوعه الأساسى فى هذا السياق وهو رؤيته للعقل السلبى. وهى رؤية تنطلـق مـن عـدة اعتبارات. فهى أولاً موقف نقدى مباشر للمذهب التجريبى الذى يوحد بـين العقـل والمادة، أو يعتبر العقل كائن مادى غير مفارق فى وظيفته. ويجب أن نلاحظ هنـا أن المسيرى يتأهب للدفاع عن الإيمان أو عن قضايا الميتافيزيقا، مخالفـاً بـالطبع التصورات المادية، إن فى الحقل الفلسفى أو فى المجال الثقافى. بينما يأتى الاعتبار الثانى الذى يؤسس بناء عليه موقفه من العقل، أن العقل العربى ظل - فى حداثتـه - مرتكزاً على قيم غربية بشكل مستمر، بمعنى أنه جاء عقلاً منفعلاً غيـر قـادر على الخلق والابتكار، لأنه سلم بالمنتوج الثقافى الغربى. وهو تسليم يضعه دائمـاً فى موقع التابع. أما الاعتبار الأخير أن الفكر الاسلامى فى إحدى لحظات إبداعـه الفكرى عرف العقل الفاعل الإيجابى.

وبالتالى فمشروعية التحليل والتمييز قائمة، والبحث عن عقل عربى فعالية مستمرة.

أ - نوعا العقل عند المسيرى :

★ العقل المادى: أو العقل المتلقى السلبى، يتـسم هـذا العقـل بجملـة مـن الخصائص التى تشير إليه، فهو عقل جزء من المادة وخاضـع لقوانينهـا،

صفحة بيضاء، يتلقى الأفكار البسيطة من المعطيات الحسية، يركبها من البسيط إلى المركب، ومن مجموعة التركيبات يكون كلياته ويصيغ ثوابتـــه ومطلقاتـــه التى هى بالأساس معطى مادى مباشر. عقل يستند ويعتمد على الحواس. وينكر كل معرفة غير مباشرة. يخضع لمرجعية مادية وقوانين الطبيعة.

★ العقل التوليدى: هو القوة التى تدرك المبادئ العامة وتتحكم فى الواقع، وتدرك المعانى العامة غير المادية، وهو تصور للعقل يميز بين عالم العقــل وعـــالم الحواس، وهو عقل مفطور على المبادئ المنظمة للمعرفـــة، مـــدرك بطبعـــه لمبادئ أولية كعدم التناقض والسببية والغائية ... (ص 319).

ويذهب المسيرى إلى أن العقل المتحكم المستحكم فى الخطـــاب العربـــى المعاصر هو العقل المتلقى السلبى الذى يتعامل مع الظواهر الماديـــة، وبـــصورة مستقلة عن المنظومة المعرفية التى تتشكل حول هذا العقل، ومن خلالها ينتج العقـــل مقولاته. إن كلمة «عقل» فى الفكر العربى لا تعنى سوى مظهر سلبى مـــن مظـــاهر التعامل مع الآخر. وقبل أن نلتقى مع المسيرى مرة أخرى فى تحليله لسمات العقـــل المتلقى السلبى، ينبغى أن نقدم تصورنا حول هذه الفكرة التى ناقشناها فى أكثر مـــن موضع، وناقشناها فى عدد من الرسائل العلمية وكانت موضوع دائم للحوار والتحليل فى محاضرات طلاب قسم الفلسفة وخاصة فى مادة الفكر الإسلامى المعاصر.

ب – العقل العربى: الفكر العلمى – ابن الهيثم نموذجاً (1)

فى كتابنا «الحسن بين الهيثم وتأسيس فلسفة العلم 1997» ناقـــشنا فكـــرة العقل الفعال «التوليدى» بلغة المسيرى، من المعروف أن النقد هو أحـــد المواقـــف العقلية الهامة التى يتميز بها العقل الإيجابى أو الفعال، ولعل القراءة النقديـــة التـــى قدمها ابن الهيثم فى «الشكوك على بطليموس» تكشف لنا بوضوح عن هذا العقـــل وشروط فعله «فالنقد الذى يشكله ابن الهيثم يشكل نظرية إيجابية فى نشاط العقـــل وموضوع فاعليته .. لأنه سوف يؤدى إلى إصدار حكم على النص، وهذا الحكـــم سوف يكشف عن الجوانب التى أصاب فيها صاحب النص وتلك التى أخفـــق فيهـــا

وامتلأت بالتناقضات، ثم بيان أو كشف تناقضات النص» (ص 50). إن هذه الصيغة الحوارية مع النص هى فى مضمونها موقف نقدى إيجابى، ممارسة لحدود العقل التوليدى الفعال، وابداع فكرى وفلسفى وعلمى مقابل، يناظر الفكر والابداع الآخر، وأحياناً يتجاوزه إلى ما هو أفضل منه وهذا ما فعله ابن الهيثم «حيث يعلمنا درساً جديداً على مستوى الرؤية الابستمولوجية، مثل الألفة مع النص، والوعى الذاتى بقيمة النقد وأبعاده بجانبيه الإيجابى والسلبى، ومستوى الخصومة العقلانية مع النص» (ص 51/ابن الهيثم). وهذا النموذج الابستمولوجى الذى يمثله ابن الهيثم فى لحظة الابداع العربى إنما استمد وجوده من غايتين هما، الأولى: تتمثل فى الوصول إلى اليقين العقلى وهذه ميزة يكشف بها ابن الهيثم عن أصول تيار العقلانية الإيجابية الذى تحرك من خلاله الخطاب العلمى العربى فى تلك الفترة. الثانية: تتمثل فى خطابه إلى العلماء من بعده» (ص 52)، حيث يرفض ابن الهيثم إتباع الأقدمين وكبار العلماء. وحيث يستمر المسيرى على نفس النهج ويرفض إتباع عقل آخر نشأ فى ظرف تاريخى مختلف ومغاير. فالتخلص من سلطة الأقدمين والثقافات الأخرى هو الذى يدفع إلى الابتكار والتصحيح والنقد.

«إن العقل عند ابن الهيثم هو جوهر مذهبه العقلانى، إنه العقل القادر على الوصول إلى الحق القائم على أسس ثابتة كالنقد والتخصيم والتمييز، ولذلك نجده قد ارتكز على معيارين فى ذلك، الأول: انطلق من العقل الذى يكشف التناقضات ويبرهن على النتائج أيضاً عند صحتها، والثانى: معيار الانطلاق من الخبرة استقرائياً، فكأنه جمع بين العقل والحس معاً للوصول إلى الحق»(ص 61). وليس من شك أن العلم الحديث نهض على هذه القاعدة الأساسية التى أسسها ابن الهيثم وقام بتفعيلها وتطبيقها على كتابات سابقة عليه وسجلها تاريخ العلم بوصفها إحدى كتب النصوص، مثل «الشكوك على بطليموس». «فمفهوم العقل عنده صدر عن وعى ابستمولوجى فرض عليه أن يرفض ما يتعارض مع العقل ويستبقى المتسق، وهذه نقطة مهمة لأنه فى هذه الحالة قد وضع العقل فى مواجهة النص مباشرة بعد أن حدد له دوره وحدوده وأسند إليه مهمة التنفيذ» (ص 60).

لقد سجلنا هذه الأفكار فى أواخر عام **1996**، فى محاولة لتأسيس نظرية علمية عربية فى فلسفة العلم على المستوى الابتسمولوجى أو الميثودولوجى. وأحسب أن المدرسة العلمية العربية فى الفترة من القرن الثالث الهجرى وحتى القرن الثامن الهجرى قد امدت الفكر العالمى بقاعدة ابستمولوجية هامة جداً وهى أن إعمال العقل الإيجابى الفعال الناقد هو أساس التقدم والإبداع الحضارى والتميز الفكرى والعلمى والفلسفى، وربما اجتمعت تلك الصفات الثلاث فى ابن الهيثم كما أوضحنا.

جـ - العقل العربى: الطهطاوى نموذجاً (2)

يعتقد برهان غليون «أن العقل رمز للمشاركة العالمية والاندماج فى الحضارة، وأن بناء نظام العقل هو بناء للمشروع الاجتماعى، ومن ثم فإن الصراع فى الفكر العربى الحديث بين القديم والحديث ارتبط بمعرفة تجديد مفهوم العقل» (معالم/**59**). وعملية التجديد عند غليون تستدعى الولوج فى الحداثة والانخراط فى «وحدة الوجود التاريخى» كما يطلق عليها المسيرى. ولعل الطهطاوى هو أول مفكر عربى فى العصر الحديث استطاع أن ينفذ نحو هذا الاتجاه ويذهب إلى فرنسا متمرداً على دوره المحدد ومهيأ نفسه لاعتلاء قمة ومبادرة التحديث العربى.

إن الطهطاوى شكل جزءاً من مشروع التحديث المصرى «فهو الأزهرى المستنير الذى أسس المدرسة الفكرية المصرية الحديثة التى استمرت روحها بعده لفترات طويلة، وتخرج فيها أغلب مثقفى تلك الفترة، أقول: كانت المدرسة الفكرية الطهطاوية نقطة البدء الحقيقية فى النهضة التى حدثت فى الشرق بكل ما يمثله هذا القول من معنى» (معالم على طريق الفكر العربى المعاصر/**11**). فهل مارس الطهطاوى عقلاً توليدياً أم عقلاً متلقياً سلبياً ؟ هذا هو السؤال الرئيسى والجوهرى فى النهضة العربية الحديثة. ويحاول معن زيادة أن يبرز دور العقل فى المشروع النهضوى العربى، ففى كتابه الهام «معالم على طريق تحديث الفكر العربى» يشير إلى الدور المحورى للطهطاوى فى نقل تصورات الغرب والقدرة على الاختيار والتمحيص، والذكاء فى عرض

القضايا الثقافية الغربية، ثم تنفيذ مشروع تعليمى متطور وإيجابى لبناء شبكة متعلمين مصريين يستطيعوا أن يستكملوا سبل النهضة. من منطلق أن البحث فى تأسيس الفكر العربى الحديث - من خلال فكر الطهطاوى - هو بحث يتسم بالصيرورة والفاعلية، فهو من جهة بحث فى الأصول الفكرية ومصادرها، وعلاقتها بالآخر، ومن جهة أخرى تفاعل متواصل لتأسيس مرتكزات للفعل الحضارى فى ظل موجات التغيير المتلاحقة، ونحسب أن فكر الطهطاوى ومنظوره العقلى هو أحد الأسس الراسخة فى تشكيل العقل العربى الحديث. فقراءة الطهطاوى جيداً تسمح لنا بالإجابة على الكثير من التساؤلات ذات الصلة بالعقل العربى، وهل يمكن الحكم عليه بصفة عامة أنه عقل سلبى أو عقل توليدى إيجابى.

ومن هذا المنطلق فثمة ضرورة يفرضها الواقع الحضارى للوقوف على ما تضمنته كتابات الطهطاوى فى مقارنة الحضارات، واستيعاب التجربة الفرنسية، تأكيده المستمر على رقى الإسلام، تأسيسه لنظريات سياسية وتربوية وثقافية وتعليمية وأدب الرحلات، وكذا ارشاداته فى المجالين العلمى والاجتماعى وترجمات علوم الغرب، ومناقشة الآراء التى وقفت منه موقفاً لا يقدره قدره. ثم إماطة اللثام عن الأصيل والدخيل فى مدرسة الطهطاوى الفكرية، والبحث فى الشروط العقلانية التى استمد منها رؤاه وأفكاره.

وقد سجلنا فى كتابنا «معالم على طريق الفكر العربى المعاصر» لأهم الأفكار التى تعرضت لتلك الإشكالية، سواء على مستوى رؤى وتصورات المفكرين أمثال هشام شرابى وبرهان غليون ومعن زيادة، أو على صعيد الأطروحات الفكرية مثل قضية العولمة وكل ما يتشابك معها من قضايا كالحداثة والمعاصرة والعولمة الثقافية والسياسية. واعتقد أنه لا تزال القضية مثارة وتحتاج لمزيد من مداد المفكرين وجهودهم. وأحسب محاولة المسيرى إحدى هذه المحاولات الجادة والفاعلة فى هذا المضمار الشاق الصعب.

د - سمات العقل السلبى عند المسيرى :

بداية يقرر المسيرى هنا أن هذا العقل هو الذى يعكس لنا بشكل مباشر الواقع المادى الذى تواصل معه. وهذا إلى حد كبير صحيح، بيد أنه ذكر أيضاً وفى نفس الفقرة (ص 320) «أننا لو قمنا بتحليل مجمل الخطاب المستخدم سنجد أنه ... هو العقل السلبى المتلقى» ونعتقد نحن بدورنا أن هذا تعميم آخر لا يخضع ولم يخضع من قبل المسيرى إلى أى نوع أو درجة من درجات التمحيص والتحليل والاستقراء التاريخى للمفكرين العرب فى القرن العشرين على سبيل المثال.

فى هذا الصدد يهمنى أن ألفت الانتباه إلى نقطة مركزية وهامة فى الفكر العربى المعاصر، وهى أنه نشأ على عدة مستويات:

- المستوى التاريخى: حيث مر بمراحل تطور أو عمليات انتقال ثورية، بالمعنى الكونى/توماس كون، **T.S.Kuhn** ساهمت تلك التحولات التاريخية فى تكوينه بالصورة التى يبدو عليها الآن، ولعل المرحلة الأولى جاءت نتيجة لاصدمة الحضارية التى ضربت فى جذور الوعى العربى نتيجة الحملة الفرنسية على مصر، وهنا، ربما لأول مرة فى التاريخ الحديث، يحتاج العقل العربى إلى طرح الأسئلة، وعملية طرح السؤال فى حد ذاتها لا تنتج إلا من عقل فعال إيجابى. إن الطهطاوى فى هذه المرحلة كان هو الإجابة غير المباشرة على سؤال الحضارة، على سؤال من نحن؟ وكيف نتقدم؟. ثم جاءت المرحلة الثانية الممتدة من (1905 - 1919) أى منذ وفاة الأستاذ الامام وهى اللحظة التى تحول فيها مشروعه الفكرى من إطار الشخص إلى حيز المجتمع والتلاميذ، إلى ثورة **1919** التى أسست وكشفت عن القومية أو الأمة المصرية من حيث الملامح والتميز والخصوصية. وتلك الحالة أيضاً هى أهم سمات العقل الفعال الناقد. وجدير بالذكر أنه على الرغم من سطوة وسيطرة الثقافة الغربية متمثلة فى الفكر الفرنسى آنذاك، إلا أن هذا لم يمنع الشخصية المصرية أن تبرز وتحتل موقع الصدارة فى

تحريك الأحداث. أما المرحلة الثالثة، فقد جاءت إبان ثورة يوليو 52، وهى هنا أضافت البعد القومى العربى إلى ساحة الفكر، ساعدها على ذلك حزمة من الأفكار القومية العربية التى واكبت حركات التحرر الوطنى وحركة عدم الانحياز والصدام المباشر مع الصهيونية فى 1948، ثم مع الامبريالية الاستعمارية فى حرب السويس 1956.

ولقد لعب هذا المستوى التاريخى دوراً بارزاً فى تحديد ملامح العقل العربى الفعال. ولكن يجب الإقرار فى هذا الخصوص، بوجود رؤى فكرية تتقاطع مع هذا التصور، ربما بعضها عزف على فكرة التأورب وربما عزف البعض الآخر على فكرة التشريق، ولكن ظلت الخيارات الحقيقية للفكر العربى، أو لدى معظم المفكرين العرب، هى ما ينتجه الواقع فعلاً. واعتقد أن الدكتور أحمد برقاوى قد دوَّن مثل هذه الملاحظات فى إحدى مقالاته عن التنوير (مجلة الطريق/يونيو 1996).

- المستوى الثقافى: كان السؤال الجوهرى لدى المفكر العربى خلال القرن العشرين، وربما فى القرن التاسع عشر أيضاً، هو سؤال الهوية، من نحن ؟ وكيف يتبلور هذا الوعى وتتأسس تلك الرؤية؟ حاول ساطع الحصرى وصلاح البيطار وميشيل عفلق وغيرهم الإجابة عليه من منظور قومى عروبى. وبحث فيه من رؤية محلية وطنية خالصة أحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم وجيل المثقفين المصريين ما بعد ثورة 1919. وحاول كل من سيد قطب ومحمد وجدى قنديل وغيرهما البحث عن إجابته من منظور إسلامى. وعلى الرغم من وجود عدد لا بأس به من المفكرين العرب بحثوا عن إجابة ذلك السؤال بين دفتى العقل الغربى. إلا أن هذا التيار لم يشكل فى أى لحظة تاريخية الغالبية المسيطرة أو المؤثرة على العقل العربى.
- المستوى السياسى: ربما جاء هذا المستوى أكثر المستويات كشفاً عن ملامح التمييز، فالتجارب السياسية فى الحكم، التجارب الحية الإيجابية المؤثرة، كانت فى مجملها مشاريع سياسية تتقاطع مع الثقافة السياسية الغربية، تجربة

محمد على، تجربة عبد الناصر، التجارب القومية العربية فى النصف الثانى من القرن العشرين. بينما اقترنت المشاريع السياسية الحاكمة المتناقضة مع تلك المشاريع القومية؛ اقترنت بالتبعية للغرب، نورى السعيد فى العراق، الإمام أحمد فى اليمن، السنوسى فى ليبيا ... الخ.

إن الحديث هنا، يؤكد على أن العقل العربى ظل على مدار مائتى عام يختلف ويرفض ويتقاطع مع العقل الغربى، وهو رفض جذرى وتقاطع واضح المعالم. السؤال الآن ... لماذا إذن يتهم العقل العربى بالتبعية والسلبية ؟ هنا يتدخل الفكر والثقافة بالعلم، وتلك قضية أخرى، لأن النظرية العلمية هى نظرية ذات سمة عالمية، وعملية انتقالها من حضارة إلى أخرى ليس فيه نوع من التبعية، واعتقد أن الكثير من مفكرينا لم يلتفتوا إلى هذه القضية الهامة وهى التمييز بين العلم والايديولوجيا. نعود من جديد إلى الدكتور المسيرى لنكشف الآن عن ملامح العقل السلبى لديه:

1 – هو عقل لا محايد: بمعنى أنه يدور فى إطار مرجعية صارمة، ترى أن على الإنسان أن يخضع للطبيعة خضوعاً تاماً، لا ينفك من هذا الخضوع تحت أية دعوى أو سبب. إنه العقل الملتزم بمسار محدد، لا ينتج هو أفكاره بل ينتظر من يُملى عليه هذه الأفكار، ليسجلها هو فى ذاكرته.

2 – عقل محكوم بالتجربة: فالتجربة هى التى تحدد حدوده، وتحكم تصرفاته، إنه لا يكشف بنفسه عن الظواهر، ولا يرقى إلى إدراك قوانين المادة، أو الواقع المحيط به، أو العالم الإنسانى الذى يتفاعل معه، إنه إذن العقل السلبى فى صورته الانعكاسية فقط.

3 – عقل مفكك: ونتيجة لكونه لا يملك من أمره شيئاً، فقد أصبح جزءاً من المادة أو الطبيعة ذاتها، ولذلك يتم تفكيكه وإعادة ضخه فى الحياة بوصفه جزء من هذه المادة، لا يحرك ساكناً، ولا ينتقد أو يحلل، ولكنه فقط يحلل صور الأشياء على هيئة انعكاس لها.

4 – عقل لا يصدر أحكاماً: ولأنه محايد، وكائن غير قادر على إصدار الأحكام أو التعرف على الفروق بين الأشياء، ولا يدرك ما ينبغى أن يكون، وما

يجب أن يُفعل، فإنه لا يتعرف على الحقـائق الماديـة إلا فـى صـورتها المباشرة، فلا يدرك قيمتها ولا مضمونها ولا عناصرها المركبة. ومن ثـم، فإنه ينكرها تماماً. إنه إذن ينكر تلك الأشياء التى لا يستطيع أن يفهمهـا أو يركبها بنفسه. فكل ما هو غير حسي ومفارق للطبيعة، لا وجود له في هـذا العقل الذى يمتنع تماماً عن إصدار الأحكام، لأنه غير مؤهل لذلك.

5 - عقل معاد للتاريخ: التاريخ لا يركب من أحداث تاريخية مادية طبيعية فقط، ولذلك فهو متجاوز لثنائية المادة / الطبيعة، والتاريخ هو مركب متنوع غنى بكافة الدلالات، ولذلك فإن العقل السلبى لا يـدرك جـوهر حركـة وفعـل التاريخ، ومن ثم يصبح معادياً له لأنه عقل لا يتعامل إلا مع الصيغ البسيطة الواضحة المرتبطة مباشرة بالطبيعة.

6 - عقل تكنوقراطى: إنه بعد حقبة ثورية أولية بسيطة، يتحول إلـى عقـل تكنوقراطى محافظ رجعى متخلف تخضع للواقع، ولا يبحث فى تغييره، وغير قادر على تجاوز أو نقد ذلك الواقع. لأن وظيفته الأساسـية هـى الحفاظ على ذلك الواقع المادى فى صورته الحالية كما هو بدون تغير.

7 - عقل كمى: ينظر للواقع والأشياء من منظور كمى، ويفرض المقولات الكمية على الواقع، ولا يعرف تلك التحولات الكيفية، بل يظل فى منأى عنها تماماً، فكل شئ لديه هو كم محض. وهذا التصور يرجع بالضرورة إلى كونـه لا يقبل التركيب أو الجدل بين الأفكار.

8 - عقل ينكر الكليات: فالكليات لا تنتمى إلى عالم المادة، ولا عـالم الحـواس والتجريب، لأنها مفهوم مجرد نتاج عمليات التركيب والفهم والتحليل، ولذلك ينكرها، ولا يمكنه التعامل معها، وإن وجدت شاخصة فى فكره أو موضوع فإنه يهمشها ولا يدفع بها فى سياق التحليل.

9 - عقل مبسط: ينظر للأشياء بعيداً عن واقعها، فيرى الظواهر كلها فى صـور بسيطة تتناسب مع قدراته فى الفهم، ومن ثم يقوم بتبسيط الإنسان واختزالـه فى صيغ كمية رياضية بسيطة ومحددة ومحدودة.

10 - عقل لا يدرك القداسة: ولا يعرف الحرمات والمحرمات، وينزع كل قداسة بكل صرامة عن الأشياء والظواهر التى يقدسها الإنسان، لأنها وفق منظوره ليست سوى مادة استعمالية.

11 - عقل تافه سطحى: لا يقدم إجابات كلية ونهائية وكبرى على تساؤلات كلية وجوهرية، مثل (ما هو الإنسان ؟ ما مصيره فى الكون ؟ كيف يواجه الموت ؟ ... الخ) إنها فى منظوره قضايا زائفة، أو لا محل لها من الوجود الحقيقى. كما تذهب الوضعية. يقول زكى نجيب محمود فى خرافة الميتافيزيقا «أن الميتافيزيقا كلامها كله فارغ، لا يرسم صورة، ولا يحمل معنى، وبالتالى لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأى» (ص 3). وبالتالى لا يصح لنا أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب.

12 - عقل متناثر: لا يرصد لنا سوى التفاصيل المتناثرة التى لا يربطها رابط، وذلك لأنه لا يدرك الكليات، ومن ثم لا يستطيع أن يمدنا بصورة واقعية حقيقية عن الأشياء المركبة، بل يعكسها لنا فى صورة أجزاء متناثرة، إنه يشبه أشعة اكس التى تنقل لنا صورة الوجه الإنسانى هيكل عظمى بلا ملامح أو قسمات. وبالتالى فلا يعكس الخصوصية تماماً ولا العمومية تماماً.

13 - عقل عنصرى: فلا يرى فى الإنسان أنه يتميز بأنه كائن بيولوجى، أو أن الاختلافات بين الناس ترجع إلى تفاوت فى الصفات مثل حجم الجمجمة ولون الجلد أو الشعر. إنه ينظر للإنسان كالحيوان، مجموعة صفات بيولوجية وكيميائية وعدد من الغرائز والتفاعلات الحتمية ولذلك فإنه عقل لا يسوى بين البشر فحسب، بل بين البشر والحيوانات.

14 - عقل امبريالى: لا يلتزم بأى معايير أخلاقية، وينكر الإنسانية المشتركة، ويستخدم الطبيعة الاستخدام الأسوء، ويحول الإنسان إلى جزء من الطبيعة تخدم مشروعه الاستعمارى، فلا قداسة عنده لأى شئ لأن كل الأمور متساوية أمام تحقيق مصالحه. وهنا فإن التوجهات الحالية للعلم تعكس لنا مدى استغلال العقل الامبريالى لموارد الطبيعة ومدى ما تخلقه تلك

الاستخدامات السيئة من كوارث بيئية على العالم أجمع.

15 - عقل تفكيكى عدمى: لا يدرك الكليات أو القيمة أو الثوابت أو المطلقات أو المقدسات، عقل يفكك كل شئ لأنه لا يتحمل الأشياء المركبة، ولذلك فقد صفى وضرب ثنائية الإنسان والطبيعة، وجعل هذا الإنسان جزءاً من الطبيعة ليس أكثر من ذلك.

. . . وبعد، هذه هى سمات العقل السلبى عند المسيرى، ونعتقد أنه بالفعل يؤسس لنا عن نظرية جديدة فى العقل السلبى، وربما تحتاج القضية هنا إلى من يلتقطها ويتناولها تناول أكثر شمولية واتساعاً، بصورة تاريخية انثروبولوجية ابستمولوجية. ومن منظوراتها المتعددة سواء الايديولوجية أو العقائدية أو الامبريالية. حتى نتمكن من إنتاج نظرية عربية فى العقل السلبى والعقل الايجابى على حد سواء.

إن عملية الفرز هذه - سواء نظرياً أو عملياً - هى مهمة المثقف العربى فى هذه اللحظة التاريخية الهامة من حياة أمتنا. نحن فى حاجة فعلية إلى ثورة عقلانية علمية - كما دعوت إليها فى كتابى الحسن بن الهيثم **1997** يقيد إنتاج المفاهيم والرؤى والتصورات الفكرية العربية، وتعيد صياغة ومنهجة العقل العربى، لنكشف عن ما هو سلبى وما هو إيجابى فيه، عن ما هو بالقوة وما هو بالفعل، بناء على معطيات الواقع العربى الإسلامى الذى نعيشه الآن دون الإخلال بميزان الحكم أو بتراث الأمة أو بثوابت العقل والدين.

إننى أكاد ألمح تكاملية الفكر العربى المعاصر فى مناقشة قضاياه الملحة، فمنذ أن دعوت إلى ثورة علمية عقلانية فى فكرنا المعاصر عام **1997** وحتى الآن والكتابات العربية تتوالى حول هذا الهمّ المشترك. ويدعم من هذه الحاجة ما نشهده كل يوم من منغيرات تجرى على أرض الواقع تهدد الخصوصية الثقافية العربية. وأحسب أن هذا الاسهام الراقى للمسيرى هو خطوة أخرى على الطريق، طريق البحث عن العقل والفهم، والبحث عن الهوية والأنا.

ثالثاً - فكرة النماذج المركبة عند المسيرى :

أشار المسيرى فى مقدمة كتابه الهام إلى كتاب كـافين رايلـى «الغـرب والعالم» الذى يؤكد فيه على أنه لا يوجد طريق واحد ووحيد لتطور المجتمعـات، وإنما يوجد عدة متتاليات تطورية، هى التى تحكم تحدد أطر وأشكال التطور مـن مجتمع لآخر، بحسب السياق التاريخى والثقافى ومدى قدرته على تطـوير أدوات انتاجه ودخوله فى عمليات التحديث والتصنيع. ويشير رايلـى إلـى أن التجربـة اليابانية فى التحديث هى دليل قاطع على فكرة المتتالية التطورية هذه.

ومن هذا المنطلق التقط المسيرى الخيط، وسعى إلى القول بإمكانيـة هـذا الفهم وتطبيقه على الحالة العربية. فالتطور فى الشرق لم يكن يومـاً مـا ممـاثلاً لنظيره فى الغرب. ويدعم موقفه هذا بالعديد من الظواهر التاريخية. ويمكن إيجـاز رؤية المسيرى هنا فى النقاط التالية:

1 - إن المنهج الذى يقودنا إلى فهم الظاهرة التاريخية ليس هو مـنهج الرصـد الموضوعى المتلقى السلبى للظواهر، بل هو منهج دراسة التفاصيل المتباينة فى تعرجاتها ومنحنياتها وتنوعاتها. فالتفاصيل ليست مسألة فرعية كما يعتقد البعض، فبإمكانها أن تعدل من نماذج تطورية عددية. ومن ثم فـلا طريـق التأمل النظرى المجرد، ولا الرصد السلبى ولا التعميم الكاسـح ولا تبنـى القوانين العامة هو وسيلتنا ومنهجنا فى تحديد أنماط التطور.

إن إختزال أحداث التاريخ فى أدوات الإنتاج (الاشتراكية) أو النظم والأفكار السياسية (الرأسمالية) لن يفضى بنا إلى نتائج حقيقية عن حالتنا العربيـة. لأن التطور التاريخى فى كلياته وجزئياته أعقد وأصـعب مـن تلـك الاختزاليـة المبتسرة. ولذلك فإنه يطرح التصور البديل، وهى نظرية / أو منهج «النماذج المركبة» «التى تنظر للظواهر فى كليتها الحية، فمثل هذه النمـاذج تحتـوى على عناصر عدة - ليست بالضرورة مرتبة ترتيباً هرمياً - تكتسب بعـضها مركزية تفسيرية فى ظروف تاريخية محددة، ويهمش البعض الآخـر، وقـد يحدث عكس ذلك فى ظرف آخر» (ص **324**). ومن ثم فإنه يطالب بضرورة وضع أى ظاهرة تاريخية أو حدث تاريخى - احتلال المغول للعالم الإسلامى

- فى إطارها التاريخى حتى يمكن فهمها، وهو ما يعنى أن المسيرى هنا لا يحكم على التاريخ وفق أنساق نظرية مسبقة ومغلقة وصالحة لكل زمان ومكان، بل ينظر إليها ويحكم عليها وفق ظروفها وملابستها الخاصة بها، سواء ما تعلق منها بالخاص أو بالقانون العام. وتلك بلا شك نظرة علمية ومنهجية تماماً، فكما يذكر فيلسوف العلم توماس كون فى "تركيب الثورات العلمية" **The Structure of Scientific Revolutions** أن النماذج المختلفة لا يجب مقارنتها أو الحكم على أحدهما بمعيار الآخر، وبالمثل فإن عمليات التطور التاريخى بوصفها نماذج مختلفة لا يجب الحكم عليها بناء على حالات تطورية أخرى.

2 - بناء على منهج «النماذج المركبة» يحاول المسيرى أن يفهم ظاهرة التقدم الغربى والتخلف العربى الإسلامى وفق هذا المنظور. فيرى أن الغرب اتجه إلى التركيب أو الوحدة والاستقلال ومن ثم امتلك مقومات الفعل الحضارى والتقدم والتحديث والتصنيع. فعندما تخلص من العوامل السلبية التى تعيق النمو أمكن له أن يحقق التقدم. فتخلص من سلطة العصور الوسطى والكنيسة الكاثولوكية والإقطاع ودعم الفردية والدولة القومية. وهذا على خلاف العالم الإسلامى الذى تفكك إلى دويلات صغيرة، وتآكل الدولة المركزية، فافتقد القدرة على الاستمرار والتماسك، وبالتالى فقد أهم عناصر التقدم. إن العنصر الحاسم هنا والذى يدعم تصور المسيرى هو أن نهضة اليابان لم تتم إلا بالقضاء على الإقطاعيات المتناحرة بعد توحيد البلاد تحت سلطة حكم الإمبراطور القوى والدولة المركزية.

وجدير بالملاحظة هنا ... أن المسيرى لم يشر إلى تجربة محمد على الشبيهة إلى حد كبير بالتجربة اليابانية، بل لعلها حققت حتى عام **1840** تقدماً وتحديثاً أعظم من التجربة اليابانية. وهنا السؤال يطرح نفسه، لماذا وقعت معركة نوفارين مع محمد على ولم تقع فى بحر اليابان ؟ والإجابة هى لعل الظروف الموضوعية العالمية تكون أكثر قسوة على العالم العربى منه على العالم الشرقى الأدنى، وثمة سؤال أخر، كيف تعاملت الإدارة الأمريكية مع نموذجى كوريا الشمالية والعراق ؟. أن ما أريد أن أشدد عليه

هنا هو أن التجربة العربية فى التطور تواجه بعقبات خارجية أكثر من أى تجارب تقدم أخرى فى العالم. فمواجهة الامبريالية لايران تختلف فى حدتها وقوتها عن مواجهتها لفنزويلا. على أنى أعود وأقول مرة أخرى. أن التطور الواحدى للتاريخ يظل غير مقبول على الإطلاق. ولكن هذا لا يعنى استدعاء تصور آخر سريع ومتعجل. إن المنهج الذى يفسر لنا قراءة التاريخ وفهمه لابد أن يأتى كثمرة لعمليات معرفية وقراءات متأنية لخصائص وملامح الأمة العربية حتى نقف عند حدود الفهم الصحيح، فلا زال العقل العربى فى تجلياته العلمية والثقافية والحضارية عبر تاريخه لم يكتشف بعد. وهذه المهمة / الفريضة على كل مثقف عربى وباحث ومفكر. ولعلنى لا أزيد فى القول أن عرجت فى هذا المقام على قضايا التعليم والتربية فى عالمنا العربى حيث ناقشتها فى مجموعة مقالات بعدد من الجرائد والدوريات وضمنتها فى كتابى «من قضايا التعليم» **2004**، إذ ذكرت فى صدر الكتاب «تمثل قضايا الثقافة والتعليم فى مصرنا بعداً تنموياً حضارياً بالدرجة الأولى، كما تمثل تحدياً أصيلاً لعودة الوعى الذى ننشده» (ص 7).

3 - لا يغيب عن المسيرى الإشارة بفهم ووعى إلى التمييز بين السمات الإنسانية المشتركة بين البشر والخصوصية الحضارية لكل أمة أو مجتمع. وذلك التمييز هو ما دفعه إلى مناقشة فكرة الحضارة الإنسانية التى يشارك فيها الجميع بدون استثناء. وكأنها دعوة منه إلى أن التقدم هو المعيار الوحيد للوجود فى عالم اليوم. ولن يتم هذا التقدم بالعقل السلبى المتجمد. ولذلك فإنه يدعونا جميعاً إلى البحث عن العقل التوليدى الإيجابى. ولعلها دعوة نبيله من مفكر أصيل، اكتشف دوره منذ اللحظات الأولى لوعيه الذى تشكل منذ عقود. فالتحية واجبة فى البداية وواجبة فى النهاية.

النماذج والآفاق

دراسة فى الخريطة الإدراكية

عند المســــــيرى وجـــادامــر

ماهر عبد المحسن(*)

لاشك أن "التحيز خاصية إنسانية قديمة قدم الإنسان نفسه، فهى خاصية لصيقة بالطبيعة البشرية، ومرتبطة بها ارتباطاً وجودياً ماهوياً على النحو الذى يجعل من كلمتى "الإنسان" و "التحيز" مترادفين يؤديان إلى نفس المعنى تقريباً، وبحيث يمكننا القول - فى التحليل الأخير - أن الإنسان، بطبيعته، " منحاز " .

وينطلق المسيرى- فى تأسيسه لفكرة التحيز - من تفرقته بين الإنسان والطبيعة، ومن ثم بين العلوم الإنسانية ونظيرتها الطبيعية، وهى نفس نقطة الانطلاق التى يبدأ منها جادامر نحو تأسيس نظريته الهرمنيوطيقية فى الفهم التاريخى(1) .

ولما كان إلغاء المسافة بين الباحث وموضوع بحثه هو السمة المميزة للعلوم الإنسانية، وهو المعنى العميق لمفهوم التحيز، فإن بحثنا الحالى حول إشكالية التحيز لن يخلو - بطبيعة الحال - من التحيز كما سبق وإن كانت أبحاث المسيرى وجادامر نفسها لم تخل من تحيز، كما صرّحا بذلك فى أكثر من مناسبة.

وعلى ذلك يدور البحث حول النقاط التالية:

أولاً: التحيز والوعى بالتحيز .

ثانياً: مفهوم التحيز بين المسيرى وجادامر .

ثالثاً: نحو تحيزات إنسانية مشتركة .

رابعاً: النماذج والآفاق .

(*) باحث بجامعة القاهرة، ينتهى حالياً من إنجاز دكتوراه فى الفلسفة.

أولاً : التحيز والوعى بالتحيز

إنه لمن الضرورى استعراض تحيـزات كـل مـن المسيرى وجـادامر، باعتبارهما فيلسوفين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين، ثم نختتمهـا بتحيـزات الباحـث الخاصة، حتى يمكننا فهم آرائهما داخل إطار من الرؤية أشد سطوعاً وأكثر شفافية.

تحيزات المسيرى:

يكشف المسيرى فى كتابه "العالم من منظور غربى" عن تحيزاته الخاصة التى تقف مستترة وراء دراسته عن التحيز، ووراء كل دراساته الأخرى. وتكمـن هذه التحيزات فى إيمانه العميق بأن ثمة فارقاً جوهرياً كيفياً بـين عـالم الإنسـان المركب المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة والأشياء المختلف عنه.

وفى هذا الصدد يكون :"إن الحيز الإنسانى مختلف عن الحيـز الطبيعـى المادى ومستقل عنه، وأن الإنسان يوجد فى الطبيعة ولكنه لـيس جـزءاً عـضوياً منها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادراً على تجاوزهـا وتجـاوز قوانينهـا الحتمية وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها ، وهذا هو مصدر ثنائية الإنسـانى والطبيعى التى تسم كل الأنساق المعرفية الهيومانية الإنسانية Humanistic "[(2)] .

والحقيقة أن مضمون الفقرة السابقة، كما هو واضح، لا ينطوى على تحيز بقدر ما ينطوى – إذا أردنا الدقة – على حكم مسبق، ذلك أن التحيز يعنى اللجوء إلى سـلطة أخرى خارج الذات لاستمداد العون فى الحكم على الأشياء. وبهذا المعنى يكون التحيـز سابق على الحكم المسبق، ويكون الحكم المسبق ناتج عن التحيز.

فكل سلطة تملك مجموعة من المبادئ والقيم الثابتة التى تميزها عن غيرها مـن السلطات، وتكون هذه القيم والمبادئ بمثابة الأحكام المسبقة التى ينبغى أن يتبناها كل من ينحاز إلى هذه السلطة. ويؤكد هذا المعنى ما أورده المسيرى فى كتابه "العالم من منظور غربى" من معان لكلمة "التحيز" مستمدة من المعاجم اللغوية والقرآن الكـريم:[(3)] فـالتحيز كما جاء فى المعاجم اللغوية هو " الانضمام والموافقة فى الرأى "، أى الانحياز إلى فئـة ما وموافقتها فى أحكامها المسبقة. وفى القرآن الكريم: "أو متحيـزاً إلـى فئـة" (سـورة الأنفال: 16) وقيل فى معناها: منضماً إليها، أى إلى الفئة.

والتمييز بين التحيز والأحكام المسبقة ليس مجرد تمييز نظرى، وإنما هو أداة منهجية تفيد فى الكشف عن القوى السلطوية المهيمنة على الشخص المتحيز.

بناءاً على ذلك يمكننا القول أن أحكام المسيرى المسبقة حول الطبيعة الروحية للإنسان واختلافها عن الطبيعة المادية المصمتة إنما يرجع إلى انتمائه (انحيازه) إلى الثقافة العربية الإسلامية التى من أهم مبادئها تكريم الإنسان والإعلاء من شأن الجوانب الروحية والأخلاقية الكامنة فيه. وبهذه المناسبة يمكننا أن نميز بين الأحكام الانطباعية النابعة من الذات مباشرة وتلك المستمدة من خارج الذات. فالأحكام الانطباعية هى وليدة اللحظة وسمتها التسرع، أما الأحكام المستمدة من سلطة خارج الذات فهى ما يمكن أن توصف بكونها أحكاماً مسبقة، حيث تم إعدادها وصياغتها خارج الذات فى زمن سابق. بمعنى أن الذات لا يمكن أن تصوغ حكماً مسبقاً بمفردها بمعزل عن السياق التاريخى والثقافى الذى تحيا فيه، فهى إما تصدر حكماً لا زمانياً متسرعاً وإما تصدر حكماً تاريخياً متحيزاً .

ونحن هنا نختلف مع ديكارت الذى يعتبر الحكم المتعجل نوعاً من الحكم المسبق والذى هو مصدر الخطأ كله أثناء استخدام العقل، ونتفق مع شليرماخر Schleiermacher الذى يفرق بين التحيز والتسرع بصفتهما سببى سوء الفهم (4).

تحيزات جادامر:

بخلاف المسيرى لا يتحدث جادامر عن تحيزاته الخاصة ضمن حديثه عن التحيزات عموماً، ولا يتحدث عنها بوصفها تحيزات، ولكن باعتبارها مؤثرات ثقافية وفكرية ساهمت فى تشكيل عقله وصياغة رؤيته الكلية التى عبّر عنها من خلال دراساته الفلسفية.

ولتحديد هذه التحيزات ينبغى الرجوع إلى الأصول الفلسفية التى أثرت فى فكر جادامر، من أصول كانطية جديدة وفيلولوجية وفينومينولوجية وجمالية.

والفلسفة الكانطية الجديدة "هى مزيج من النقد الكانطى والطموح الهيجلى. وقد شكلت العنصر الأول داخل المناخ الفلسفى فى الجامعات المتحدثة بالألمانية فى الوقت الذى كان فيه جادامر طالب دكتوراه شاب فى ماربوروج Marburg يعمل فى

أطروحته تحت إشراف واحد من أكبر الممثلين اللامعين للكانطية الجديدة وهو بول ناتورب Paul Natorp " [5] .

ويتعمق توجه جادامر الفلسفي ذو النزعة الإنسانية على نحو أكثر على يدى الفيلولوجى، فريد لاندر Friedlander الذى تعلم منه كيفية التخلص من حالة التفلسف التقليدية المنهجية ونقده للتفكير المذهبى، فنراه يعبّر عن هذا الموقف بعبارة بليغة قائلاً: " إنه تحت إشراف فريد لاندر تعلم المرء بأسلوب لا يقارن تهذيب الشعور الذاتى باللغة، تلك الأذن الداخلية التى بدونها يكون الحكم الأدبى مستحيلاً "[6] .

وتتضافر الأصول الفينومينولوجية مع الأصول الجمالية من أجل صياغة روح فلسفية جديدة تتحرك مبتعدة عن العلم ومتجهة إلى الفن، فيتعلم جادامر من هيدجر أن "كل تفسير – حتى التفسير العلمى – يكون محكوماً بموقف المفسر المتعين، فلا يوجد استبعاد للفروض المسبقة، أى تفسيرات "لا متحيزة" Prejudiceless، لأنه بينما يمكن للمفسر أن يحرر نفسه من هذا الموقف أو ذاك، فإنه لا يستطيع أن يحرر نفسه من واقعيته الخاصة، من الشرط الأنطولوجى المتعلق بالامتلاك الدائم والمسبق لموقف زمنى متناه، باعتباره الأفق الذى فيه تحوز الموجودات التى يفهمها المفسر معناها الأولى بالنسبة له" . [7]

وفى نهاية استعراضنا للمؤثرات الفكرية التى شكّلت تحيزات جادامر، يمكننا أن نلاحظ أن ثمة عناصر مشتركة بين المسيرى وجادامر، أهمها هى تلك النزعة الإنسانية التى تطبع فكرهما، وتجعلهما ينظران إلى الفكر المادى/ المنطقى نظرة نقدية، محاولين تجاوز هذا النمط من التفكير، الذى قضى على إنسانية الإنسان وعمل على تشيؤه، وتقديم طرح بديل يعيد للجوانب الروحية والأبعاد التاريخية (التراث) اعتبارها عند مقاربة قضايا العلوم الإنسانية.

يقف الباحث فى منطقة حائرة ما بين المسيرى وجادامر، حيث ينتمى للأول بحكم الثقافة والتاريخ المشترك، وينتمى للأخير بحكم الدراسة، حيث كان جادامر موضوعاً لرسالته فى الماجستير.

والحقيقة أن الباحث لا يمكنه أن يفصل بين تحيزات تاريخية تأصلت فى

فكره ووجدانه منذ نشأته وعبر سنين عمره بحكم انتمائه إلى بيئة ثقافية معينة، وبين تحيزات معاصرة تم اكتسابها بحكم الدراسة والاطلاع على ثقافة الآخر المختلفة. ولكن يمكن القول أن ثمة انصهاراً لابد وأن يحدث ما بين التاريخى المتأصل والمعاصر المكتسب بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ويتفق هذا مع الطبيعة البشرية التى لا يمكن تجزئتها والتعامل معها كوحدات منفصلة، كما يتفق مع فكرة الثقافة ذاتها باعتبارها إعادة صياغة وتشكيل كلى للإنسان الفرد وللجماعة على حد سواء.

بناءً على هذا التحيز المركب يؤمن الباحث بالإنسان على نحو مجرد، لا بمعنى الإنسان الاختزالى – الذى كان محل نقد من الدكتور المسيرى – المنفصل عن ظروفه وتاريخه الخاص، ولكن بمعنى كل ما هو مشترك بين الإنسانية جمعاء رغم اختلاف الظروف والبيئات المحلية.

وعلى ذلك يبدأ الباحث دراسته وبداخله حكم مسبق بأن ثمة تحيزات مشتركة بين بنى البشر جميعاً يمكن استخلاصها سواء كنا بصدد دراسة شخصية عربية إسلامية مثل المسيرى، أو كنا بصدد دراسة شخصية أوربية غربية مثل جادامر.

ثانياً: مفهوم التحيز بين المسيرى وجادامر

يعبّر المسيرى عن مفهوم التحيز من خلال فكرة النماذج المعرفية، فكل إنسان وكل مجتمع له نموذجه الذى يشكل قيمة ومعتقداته وفروضه ومسلماته التى تمثل الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية، والقيمة الحاكمة التى تحدد ضوابط السلوك: ما هو حلال وما هو حرام، وما هو مطلق وما هو نسبى من منظوره الخاص.

ويمثل البعد المعرفى للنموذج المعايير الداخلية التى تعد بمثابة المرجعية التى تجيب على الأسئلة الكلية والنهائية مثل: "ما الهدف والغاية من الوجود فى الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له؟".(8)

والمعايير الداخلية هى التى تحدد الصورة أو الخريطة المعرفية، وهى التى تطبع هذه الصورة بطابعها وتلونها بلونها الخاص من خلال التركيز على بعض العناصر

وتهميش البعض الآخر وفقاً للسمة الغالبة لهذه المعايير، "فإن كانت المعايير اقتصادية مادية فإن النموذج يصبح اقتصادياً مادياً بسيطاً يستبعد العناصر غير الاقتصادية والمادية المركبة. وإن كان المعيار حضارياً مركباً فإن النموذج يصبح كذلك، ويحاول أن يعكس مجموعة العلاقات المركبة التى تشكل حضارةٍ ما، ولا يكتفى بالعناصر الاقتصادية المادية وحسب" .[9]

ولا يكتفى المسيرى بهذا التحليل النظرى لمفهوم التحيز، ولكن يتبعه بالعديد من الأمثلة التطبيقية التوضيحية، فيحدثنا عن نموذجين معرفيين مختلفين للمهاجرين للولايات المتحدة، الأول مستمد من هيوليود ووسائل الإعلام الغربية والعربية التى تركز على خيرات الولايات المتحدة، وهو ما يجعل أصحاب هذا النموذج من المهاجرين فى حالة من الانبهار والولع الشديد بحياة قوامها الترف والاستهلاك المادى.

والنموذج الثانى تعمقت خريطته المعرفية وازداد تركيباً، فعرف شيئاً عن تاريخ إبادة المستوطنين الأمريكيين البيض للهنود الحمر، سكان البلد الأصليين، وعن الظلم الذى حاق بالأفريقيين الذين نُقلوا إلى الولايات المتحدة ليعملوا فيها كعبيد، وعن تجربة الولايات المتحدة الاستعمارية فى المكسيك وبورتوريكو والفلبين وأشكال العنف التى ارتكبتها ضد شعب فيتنام، كل هذا من شأنه أن يغير من رؤية هؤلاء المهاجرين للواقع.

وباختصار يمكن القول بأن "النموذج الأول الذى هيمن على المهاجرين متحيز للعناصر الاقتصادية المادية، أما النموذج الثانى فأكثر رحابة واتساعاً، فهو أيضاً متحيز، ولكنه متحيز للحضارى والإنسانى والمركب، ولكن سواء كان التحيز للاقتصادى المادى أم للحضارى الإنسانى، فإن الإنسان يستجيب للكم الهائل من الإشارات التى تأتى إليه من خلال منظومة معرفية، واعية وغير واعية" .[10]

وإذا كان المسيرى قد اقترب من فكرة التحيز بالتحليل من خلال فكرة النماذج المعرفية، فإن جادامر قد اقترب منها فى معرض محاولته الإجابة على أسئلة معرفية من قبيل: على أى أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ وما هو وجه الاختلاف بين الأحكام المسبقة المشروعة وتلك الأحكام المسبقة التى أصبح

تجاوزها من مهمات العقل النقدى غير المتنازع عليها؟

ومن أجل الإجابة على هذه الأسئلة يستدعى جادامر مصطلح الحكم المسبق الذى قللت من شأنه حركة التنوير، محاولاً رد الاعتبار لهذا المصطلح باعتبار أن له مشروعيته بالقياس إلى طبيعة الوجود الإنسانى المتناهية، ويعبّر جادامر عن هذا المعنى فيرى أنه: "لابد من رد الاعتبار، وبصورة مبدئية، إلى مصطلح الحكم المسبق، ولابد من الاعتراف بأن هناك أحكاماً مسبقة مشروعة إذا ما أراد المرء أن يكون منصفاً إزاء طبيعة الوجود الإنسانى المتناهية تاريخياً".[11]

ولتحقيق هذا الهدف يسلك جادامر سلوكاً مغايراً لحركة التنوير التى قللت من شأن الحكم المسبق الذى مصدره السلطات، على اعتبار أن هذه الأخيرة معارضة للعقل. فحركة التنوير تفرق بين نوعية من الأحكام المسبقة، أحدهما مصدره التسرع والآخر مصدره السلطة، وكلاهما أحكام غير مشروعة ينبغى استبعادها لعصمة الاستخدام المنهجى للعقل من الوقوع فى الخطأ.

وفى المقابل ينظر جادامر لعلاقة السلطة بالعقل على أنها علاقة اتفاق لا اختلاف، حيث لا تعارض بين ما تمليه السلطة وما يصل إليه العقل بالتفكير الحر، "فالسلطة تكون فى البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجد علتها فى الخضوع والتخلى عن العقل. إنما فى الاعتراف والمعرفة، معرفة أن الآخر متفوق فى إطلاق الحكم وبُعد النظر، ولهذا السبب فإن حكمه يكون سبّاقاً ومتقدماً، ذلك يعنى أن له الأولوية قبل الحكم الشخصى".[12]

ولا يتوقف جادامر عند مفهوم السلطة بمعناها الشخصى الفردى، وإنما يمتد بها إلى المعنى الجماعى غير المشخص متمثلاً فى التراث. فمما لاشك فيه أن التراث يشكل سلطة ضاغطة على الأجيال الحاضرة، وبرغم تلك السطوة التى يتمتع بها التراث فى نفوس البشر على مر الأزمان، إلا أنه فى نفس الوقت قد ارتبط باللامعقولية.

وبالرغم من أن التراث يحمل فى ثناياه المعقول واللامعقول، إلا إنه تلاحظ أن سلطة اللامعقول تتمتع بقدر من الهيمنة على عقول البشر يفوق سلطة المعقول. وربما

كان السبب أن المعقول يمكن مناقشته ومن ثم رفضه أو قبوله، فى حين أن اللامعقول يمثل هوة ضخمة من المجهول لا يملك العقل الحائر أمامها سوى التسليم.

وربما كان هذا الموقف هو السبب الذى جعل حركة التنوير تنظر للتراث – بوصفه سلطة – على أن مناقض للعقل، إلا أن جادامر – بفعل تحيزه لكل ما هو إنسانى – يأبى إلا أن يضع التراث فى بؤرة أكثر معقولية، فنجده ينقب فى ذات التراث ليستخلص الأداة النظرية التى تمكنه من تحقيق هدفه. ولا يجد جادامر أنسب من النقد الرومانسى للتنوير الذى يعيد الاعتبار للتراث بوصفه إنجازاً إنسانياً تاريخياً لا يكتمل بمعزل عن العقل "فالتقليد هو دائماً من ممكنات الحرية والتاريخ نفسه... فالتراث من حيث الجوهر هو حفاظ مثل أى شئ يساهم بفعل ما أثناء التحولات التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل التى تتميز بالطبع بالتستر وعدم الإلحاح". (13)

وبعد أن ينتهى جادامر من عقلنة التراث فإنه يتحول إلى تطبيق نتائجه على العلوم الإنسانية على اعتبار أن التراث عنصر متصل دائماً بالإنسان، ولا يمكن تجاهله حين البحث فى القضايا ذات "الصبغة الإنسانية" فعلى الرغم من المنهجية الصارمة للعلوم الإنسانية إلا أن للتراث تأثير فيها. وهذا التأثير يشكل جوهرها وسمتها البارزة.(14)

وبالرغم من أن جادامر والمسيرى ينطلقان من نقطة واحدة هى إيمانهما العمق بالطبيعة المتميزة للإنسان والمختلفة عن الطبيعة المادية للكون الفيزيائى، وبالرغم من أنهما يطرحان مفهوم التحيز بهدف خلق نمط من المنهجية يناسب العلوم الإنسانية ويختلف عن المناهج الرياضية الحسابية التى تناسب العلوم الطبيعية . إلا أنه من الملاحظ أن جادامر يحاول ذلك من أجل إصلاح الفكر الغربى الذى ينتمى إليه، وعلى ذلك فإن محاولته تتسم بالطابع العلمى الموضوعى. والمقصود بالعلمية والموضوعية هنا ليس الموضوعية العلمية المادية الخاصة بالبحث فى الطبيعيات والتى رفضها جادامر والمسيرى على السواء، وإنما المقصود هو أن عمل جادامر كان أشبه بعملية مراجعة للذات. فجادامر كان يضع مجمل التراث الغربى (الذى ينتمى إليه) موضع التساؤل، لا بهدف رفضه

واستبعاده وإنما بهدف تجاوزه وتصويبه. ولكى نفهم ذلك ينبغى أن نفرق بين التراث اليونانى القديم والتراث الغربى الحديث القارئ للقديم.

فنحن إذن إزاء نوعين من التراث أحدهما قارئ والآخر مقروء، ونقد جادامر للأحدث لحساب الأقدم إنما هو نقد "لأسلوب" القراءة، و "منهج" التعامل مع القديم، ليس هذا فحسب وإنما جادامر يجعل من القديم عنصراً فاعلاً فى الحكم على الحديث أيضاً، فالأزمة داخلية والدواء صناعة محلية. إلا أن المفارقة أن جادامر لا يكتفى بالحلول الداخلية الذاتية وإنما يجد فى حضارة الآخر وثقافة الآخر وتراث الآخر وسيلة ناجعة لمراجعة الذات، وفى هذا الصدد يصرح جادامر بأن "الكتاب الذى كان له تأثير ثورى علىّ هو كتاب "أوربا وأسيا" Europe and Asia لـ"لسنج" Lessing، والذى وضع مجمل الإنجاز الغربى، متأسساً على حكمة الشرق، موضع التساؤل".(15)

فجادامر يؤمن بقيمة الآخر وأهميته ويدعو للتحاور معه من أجل تعرية الذات وجعل تحيزاتها محكاً للاختبار فى مواجهة ثقافة وتحيزات الآخر المختلفة.

وبرغم أن المسيرى وجادامر يبدأن من نفس المنطلق ويصلان إلى ذات النتيجة، ويطرحان نفس الأفكار تقريباً إلا أن انتماء المسيرى لحضارة الشرق المقابلة لحضارة الغرب التى ينتمى إليها جادامر يجعل النتيجة مختلفة تماماً.

فالمسيرى – بحكم انتمائه الثقافى وموقعه التاريخى – يبدأ فى مناقشة ودراسة إشكالية التحيز ولديه موقف (تحيز) مسبق من الغرب وحضارته، بل إن طرح قضية التحيز فى حد ذاتها إنما أتت كرد فعل تجاه حضارة الآخر الفاعلة "فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، ومع انتشار الإنسان الغربى التدريجى فى أرجاء العالم، من خلال التشكيل الاستعمارى الغربى، وقيامه بتدويل نماذجه الحضارية والمعرفية الحديثة، بدأ أيضاً ما يسمى "الغزو الثقافى"، وهو محاولة الإنسان الغربى فرض نماذجه هذه على شعوب العالم. وهى نماذج أثبتت نفعها فى العالم الغربى فى المجالات الاقتصادية والسياسية، ولكنها لها جوانبها المظلمة والمدمرة فى مجالات أخرى" .(16)

ولكى لا يكون موقف المسيرى ذاتياً تعسفياً فإنه يحرص على تقديم المبـــرر الموضوعى لهذه الوجهة من النظر "فهذه النماذج ليس لها بالضرورة علاقة قويـــة بواقع شعوب العالم غير الغربى (أى الغالبية العظمى لشعوب الأرض)، وهى لهذا السبب ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو على الإســـهام فـــى تفـــسيره أو تغييره، بل ويؤدى تبنيها أحياناً إلى تدميره". (17)

ولأن المسيرى يؤمن بأن لكل مجتمع تحيزاته الخاصة النابعة مـــن واقعـــه التاريخى والإنسانى، فإنه ينجح فى رصد حالة التبعية للغرب التى تعيشها شـــعوب العالم بعامة والشعوب العربية على وجه الخصوص، "فمن الحقائق الأساسية التـــى تجابه الإنسان فى القرن العشرين أن النموذج الحضارى الغربى الحـــديث أصـــبح يشغل مكاناً مركزياً فى فكر ووجدان معظم المفكرين والشعوب بسبب انتـــصاراته المعرفية والعسكرية الواضحة فى مجالات عديدة، والتـــى ترجمـــت نفـــسها إلـــى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربى". (18)

والحقيقة أن هذا الإحساس المتزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربى هـــو ما جعله يقدم للعالم المقابل النظرى لهذا التفوق فيما أسماه مرة بـــ "النظـــام العـــالمى الجديد" ومرة بـــ "العولمة" . ودون ذكر صريح لأى من هذين المصطلحين الغـــربيين المعاصرين يرصد المسيرى ملامح الصورة العالمية الممثلة لهما، فالإنـــسان الغربـــى وفقاً لهذه الصورة يؤمن "بأن رؤيته للعالم هى أرقى ما وصل إليه الإنـــسان، وأن كـــل التاريخ البشرى يصل إلى أعلى مراحله فى التاريخ الغربـــى الحـــديث، وأن النمـــوذج الحضارى الغربى يصلح لكل زمان ومكان". (19)

وفى كل الأحوال يحاول المسيرى أن ينزع تلك الهالة المقدسة والزائفة التى يضعها الغرب حول نفسه ويصدقها الكثيرون مـــن أبنـــاء الحـــضارات الأخـــرى المنبهرين بالحضارة الغربية والمخلصين فى تبعيتهم لها. بينما الحضارة الغربيـــة مجرد نموذج معرفى واحد يمثل وجهة نظر واحدة للكون والإنسان، وأن مثل هـــذه النظرة لا تصلح لأن تكون الرؤية الوحيدة التى ينبغى أن يتبناها بنى البشر جميعـــاً "فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكوّن

عالم الإنسان".[20]

ومثل هذا الهم لا يشغل جادامر، وإن كان - هو أيضاً - يعترف بأهمية الآخر والدور الذى يمكن أن يلعبه فى بناء حضارة الإنسان، وإنما الذى يشغله هو قضية "الفهم"، الفهم الإنسانى بعامة، بمعنى أن جادامر الذى لم يعش هذا الشعور بتفوق الآخر - لانتمائه إلى ثقافة تشعر بتفوقها الذاتى - استطاع أن يسمو بأزمته الفكرية المحلية إلى خارج الحدود الأوربية ليستخلص فلسفة تستوعب الإنسانية جمعاء، فهل كان المسيرى أقل إنسانية من جادامر؟

فى الحقيقة أن الإجابة لابد وأن تأتى بالنفى، لا من قبيل التحيز، ولكن لأن الحقيقة الموضوعية تؤكد وجود تحيزات إنسانية لا تختلف باختلاف البيئات والثقافات، وفى المبحث القادم سنحاول أن نلقى الضوء على هذه التحيزات.

ثالثاً: نحو تحيزات إنسانية مشتركة

المتتبع لأفكار المسيرى فى مجموعها سيكتشف أن تحيزه ضد الغرب ليس تحيزاً ضد الإنسانية بعامة، وذلك أمر منطقى لأن التحيز ضد نموذج حضارى معين لا يعنى التحيز ضد باقى النماذج الحضارية، بل على العكس فإنه يعنى أن هذا النموذج لا يمثل كافة النماذج المعرفية الحضارية والإنسانية، وهذا هو ما يهدف إليه المسيرى بشكل صريح فى دراساته النقدية للحضارة الغربية.

فالمسيرى يؤمن "لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظاهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة فى كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن أخرى وفرداً عن آخر".[21]

وتعنى الإنسانية المشتركة أنه ليس ثمة عالم واحد وحضارة إنسانية واحدة تسوغ لمجتمع واحد - أياً ما كان - أن يدّعى أنه بمفرده ممثل لهذا العالم وتلك الحضارة، بل إنها تعنى أن هذه الحضارة العالمية إنما هى حضارة مشتركة من حق كل البلدان والحضارات المختلفة الإسهام فيها، "فلا يوجد - فيما يرى المسيرى - نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون مادى واحد يسرى على الجميع، فالنهائى هو

الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التى تسبق كل الظواهر الإنسانية ذاتهـا، التى تدرس وترصد بأشكالها اللامتناهية، فهى تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة".[22]

فالمسيرى يهتم بالإنجاز الكلى الذى تحققه الإنسانية نتيجة اشتراكها، أكثـر مما يهتم بتحديد العناصر المكونة للطاقة الإنسانية الكامنة التى تسبق هذا الإنجـاز. إلا إنه من الممكن فهم هذه الطاقة الكامنة على أنها الفاعلية التى تقـف وراء كـل نشاط إنسانى وتميزه بوصفه إنساناً فالإنسان – عنده – هو الكائن الوحيـد الـذى يبحث عن الغرض من وجوده فى الكون، وهو الكائن الـذى لا يرضـى بـسطح الأشياء، وإنما يطور المعانى الداخلية والرموز واللغة الحية ... وهو الكائن القـادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقى الحر .

وبناء على رؤية المسيرى المزدوجة للإنسانية، والتى تجمع بـين الوحـدة (الطاقة الإنسانية الكامنة) والتنوع (الثقافات والحضارات المتعـددة) فـإن الحاجـة للانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحـضارى والثقـافى والفكـرى للحضارات العريقة المختلفة تكون ملحّة.

وتتبدى أهمية هذا الانفتاح عند المسيرى فى أمرين:

الأول: يتلخص فى أن "الانفتاح على العالم سيؤدى إلـى إصـلاح التـشوه المعرفى الذى لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربى تم فيهـا ترسـيخ فكرة مركزية الغرب" ويتلخص الثانى فى أن "انفتاحنا على العالم سـيجعلنا نأخـذ حذرنا حينما تصلنا معارف متنوعة (متناقضة أحياناً) من الغرب أو الـشرق فـلا نستنيم لها ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية عامة".[23]

ولكن من الملاحظ أن المسيرى فى بحثه عن "إنـسانية مـشتركة" ودعوتـه "للانفتاح على العالم" إنما يُقدم على هذه الخطوات وهاجس التورط مع الآخـر مـا زال يسيطر عليه، فالانفتاح على العالم لا يكون بهدف الاستفادة والتعلم بقـدر مـا يكون بهدف الدفاع عن الذات وحمايتها من الذوبان فى الآخر. ونتيجة لذلك يطالب المسيرى بأن يكون النموذج البديل عن النموذج الغربى المهيمن نابعاً مـن تراثنـا الذاتى المتمثل فى مجمل التاريخ الحضارى الذى يتسع للإنجازات المادية والمعنوية

للإنسان فى المنطقة ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوى وكامن. فالانطلاق من التراث بالمعنى الذى حدده المسيرى يعنى الاحتفاظ بهويتنا وخطابنا الحضارى، ومن لا يحتفظ بهويته لا يمكنه أن يحتفظ باستقلاله وبمقدرته على المقاومة، وفى نهاية الأمر بمقدرته على الإبداع. فالتراث – فى المقام الأول – هو وسيلتنا للمقاومة – ثم يأتى فى مرحلة تالية دوره الإبداعى – وليس أدل على ذلك من نظرة المسيرى لفكر الآخر وإبداعه على أنه نوع من "الغزو الثقافى".[24]

وفى المقابل نجد أن جادامر يتعامل مع الذات (التراث) والآخر بروح مختلفة تماماً، فالحوار هو الصيغة الوحيدة التى يرتضيها كى تحكم علاقة الأنا بالآخر، والأنا الحاضرة بالتراث. فيرى أن الحوار هو النموذج الجيد لعملية تجاوز البنية المتعلقة بموقفين متعارضين. فالحوار مع الآخر من شأنه أن يعمل على تجاوز أى شكل من أشكال الاغتراب، حيث يكون اللقاء بين التحيزات المتعارضة لقاءً حميمياً يصعد باتجاه حقائق إنسانية أعلى، "إن كلاً من المشاركين فى الحوار الأصيل يتغير، ويتحرك، ويجد – على نحو حقيقى – شيئاً من أساس التضامن".[25]

وفى الحوار مع التراث (الماضى) يتم المخاطرة بتأكيدات الحاضر ووضعها موضع الشك. ذلك لأن جادامر ينظر للماضى باعتباره قادراً على التحدث للحاضر بوصفه قادراً على الإنصات. فالآخر ليس شراً دائماً يتطلب المقاومة والتراث ليس قالباً جامداً، وإنما كلا العنصرين ضروريان لحياة الإنسان والأمم، لأن اليقين لا يمكن الوصول إليه بمعزل عن تحيزات الآخر المعاصرة وتحيزات الأنا الماضية (التراث) .

وفى الحقيقة إن التحيز ظاهرة إنسانية بالدرجة الأولى، ليس هذا فحسب لكنه ضرورة إنسانية كذلك، فإذا كنا فى كثير من تحيزاتنا نسلك على نحو غير واع، ربما ضد إرادتنا، فلا يمكن إنكار دور الوعى فى هذا السبيل. بمعنى أنه بمقدورنا دائماً أن نختار تحيزاتنا بأنفسنا، بل وأن نسهم فى بناء وتشكيل هذه التحيزات، ويكون ذلك أولاً عن طريق الوعى بالتحيزات المسبقة، أى تلك التى تم تكونها بالفعل نتيجة النشأة والبيئة وتراكمات الخبرات الماضية، إنه ذلك الوعى الذى يطلق عليه جادامر "الوعى التاريخى الفعال" Effective Historical

Consciousness، والذى يعنى أن نكون واعين تماماً بالتحيزات المكونة لفهمنا. إنه "وعينا بأننا موجودات تاريخية متناهية".[26]

فالعقل ليس متلق سلبى – كما يرى المسيرى – وإنما هو كيان له فاعلية حيث يمكنه التعامل مع الإشارات والمنبهات الخارجية بالحذف والإضافة والتعديل وهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة فى الوعى واللاوعى، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية.

هذا عن الخطوة الأولى، أما الخطوة الثانية – باتجاه خلق تحيزات جديدة إرادية – إنما يكون بتحديد نقطة الانطلاق، فالاختيار يرتبط دائماً بنقطة البدء ثم تتوالى بعد ذلك سلسلة العناصر اللاإرادية المرتبطة بمجال الاختيار. فاختيار الفرد لدراسة الاقتصاد مثلاً يلزمه بمجموعة من المبادئ الثابتة (التحيزات) التى تختلف عن تلك التى ينبغى أن يلتزم بها دارس الطب. والمجتمع الذى يختار لنفسه النظام الاقتصادى الرأسمالى يلتزم بمجموعة من المبادئ التى تختلف عن تلك التى ينبغى أن يلتزم بها المجتمع الذى يتبنى النظام الاشتراكى، وهكذا.

وتأتى ضرورة التحيز للموجود الإنسانى من أهمية الشعور بالانتماء. فالإنسان لا يمكنه أن يحيا فى حالة دائمة من الحياد التام، ذلك لأن جزءاً من شعور الفرد بوجوده إنما يتحدد من خلال اختياراته وانتماءاته للبدائل المختلفة المطروحة أمامه. وإذا كان مجمل التحيزات التى تشكل وعى شخص ما هو الذى يسهم – بشكل كبير – فى رسم ملامح هذا الشخص فهو أيضاً الذى يضفى على حياته مذاقها الخاص .

ولكى نفهم هذه المسألة على نحو أكثر فيمكننا تقديم مثال تحليلى تطبيقى، هو خبرة اللعب: فمن أهم سمات هذه الخبرة هو عنصر "المشاركة"، فكل فرد متضمن فى اللعب يكون مشاركاً على حد تعبير جادامر. وعندما يتحدث جادامر عن المشاركة فإنه يقصد المشاركة على مستوى اللاعبين، فينبغى – وفقاً لنظرية جادامر فى اللعب – أن يكون اللاعب مستغرقاً فى اللعب، وذلك على النحو الذى

لا يمكن معه فصل ذاتية اللاعب عن اللعب، تماماً مثلما لا يمكن فصل الأداء المسرحى عن المسرحية، وكما لا يمكن فصل الراقص عن الرقص "فالذات الحقيقية للاعب ليست هى اللاعب، اكن اللعب نفسه. فاللعب هو ما يضع اللاعب فى سحره، ويدفعه داخل اللعب، ويحتفظ به هناك".[27]

لكننا فى الواقع نطرح مفهوم المشاركة هنا على مستوى المتفرجين، فالمشاهد أو المتفرج على عمل فني أو مباراة رياضية ينبغى عليه – حتى يمكنه أن يحصل على متعة المشاهدة – أن يكون مشاركاً (فى العمل أو المباراة)، والمشاركة فى هذه الحالة – حالة التواجد مادياً خارج إطار العمل أو المباراة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق "التحيز". فالتحيز لبطل العمل الفنى الذى يمثل القيم والمبادئ التى نؤمن بها، أو للفريق الذى يمثل بلادنا هو الذى يحقق لنا المشاركة على مستوى الوعى (المشاركة النفسية والمعنوية)، ومن ثم نحقق المتعة والمعنى لما نقوم به. ومثل هذا التحيز يخلق نمطاً خاصاً من المشاركة، ومن الفعل، فهو فعل معنوى تتحرك بمقتضاه الذات بكليتها فى اتجاه ما (اتجاه تحيزها) رغم ثبات الجسم المادى.

وهنا يبرز المعنى الحقيقى للإنسان النابع من حركته الداخلية، والذى يختلف تماماً عن تكوينه المادى الخارجى على نحو ما يوضح المسيرى مراراً وتكراراً، فالإنسان كائن مختلف عن الطبيعة/ المادة متميز عنها بسبب تركيبيته (وهى تركيبية مصدرها الإنسان نفسه فى المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهى فى الإنسان فى المنظومة التوحيدية .

ولا يمكن اعتبار مثل هذه المشاركة المعنوية نوعاً من المشاركة السلبية التى يستعيض بها الجسد المادى عن الفعل الإيجابى، ويركن اعتماداً عليها إلى الدعة والخمول، ذلك أن هذه المشاركة إنما تكون دائماً عنصراً فعالاً ومحفزاً للفريق الذى نقوم بتشجيعه ويتبدى هذا المعنى فى الصعوبة التى يلقاها الفريق الذى يلعب خارج ملعبه.

ولا يمكن القول بأن مثل هذا النوع من التحيز إنما هو تحيز غير اختيارى لأنه يرتد فى النهاية إلى المبادئ التى يمثلها البطل فى حالة العمل الفنى، والبلد

الذى ينتمى اليه الفريق الرياضى فى حالة اللعب، لأن الانحياز لفريق ما دون باقى الفرق الأخرى فى المسابقات المحلية لا يخضع إلا للاختيار الذاتى الحر، كما أن مشاهدة المباريات الأجنبية تفقد الكثير من مذاقها إذا لم ينحاز المشاهد لفريق ما حتى أثناء المباراة الواحدة، ولو كانت ودية.

عندما نتحدث عن الاختيار الحر للتحيز فإننا لا ننكر العناصر الفطرية والثقافية السابقة على الاختيار والتى لابد مؤثرة فيه. فالإنسان لا يأتى للظاهرة "بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل ممتلئ بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية، وهذا ما أسماه البروفسير ديفيد كارول David Carrol ما قبل الفهم".[28]

وفى النهاية لا يسعنا إلا أن نتمسك بذلك الخيط الإنسانى الرفيع الذى يربط المسيرى بجادامر، والذى دفعهما – رغم اختلاف انتماءاتهما الحضارية – لأن يتحيزا لكل ما هو إنسانى فى ظل عالم يموج بالصراعات، ويتفجر بفيضان جارف من المادية، يهدد بالقضاء على كل ما هو روحى وحى.

رابعاً: النماذج والآفاق

حاولنا من خلال هذا البحث تقديم رؤيتى كل من المسيرى وجادامر الفلسفية حول مفهوم التحيز، وذلك بهدف الوصول إلى تحيزات إنسانية تتجاوز الانتماءات الثقافية والحضارية المختلفة، وقد لاحظنا فى أثناء ذلك أن كل منهما بالفعل كان لديه دائماً نزوعاً نحو الإنسان ونحو كل ما هو إنسانى.

وبالرغم من أن البحث يهدف إلى الكشف عن صلات القرابة الفكرية التى تربط كلا المفكرين الكبيرين، إلا أن الشئ الأكثر أهمية والأكثر إثارة للدهشة والإعجاب هو أن المسيرى وجادامر لم يتفقا – فيما اتفقا فيه – على مستوى الأفكار فى عمومها، أى فى كونهما تناولا نفس المصطلح وما يتصل به من قضايا فحسب، وإنما جاء الاتفاق على مستوى المفاهيم، هذا على الرغم من أحدهما لم يقرأ الآخر – فيما نعلم – ومن ثم لا مجال للحديث عن تأثير أو تأثر فيما بينهما، لكن الدوافع البيئية والثقافية التى عرضنا لها سابقاً، هى التى أدت بكلاهما لانتهاج

نفس السلوك الفكرى تقريباً.

ومقارنة سريعة بين المفكرين على مستوى المفاهيم تؤكد ما توصلنا إليه وتلقى مزيد من الضوء للكشف عن المزيد من الإيضاحات التى يمكن أن تُضاف لما سبق،

ونبدأ بمفهوم " النماذج المعرفية " أو " الخريطة الإدراكية " لأنه من المفاهيم الأساسية التى ينبنى عليها الكثير من الأحكام والنتائج التى يقول بها المسيرى فى أكثر من موضع وأكثر من مؤلف، فالنموذج من وجهة نظر المسيرى " هو بنية تصورية يجردها العقل البشرى من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويبقى البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع"(29) .

وبهذا المعنى نجد أن مفهوم "النموذج" يكون بمثابة " الإطار " أو " المجال" الإدراكى والمعرفى الذى يدرك الإنسان من خلاله الواقع المحيط به، والذى وفقاً له يحكم أيضاً على هذا الواقع بالقبول أو الرفض، أى أنها الرؤية المسبقة التى تحدد إتجاه السلوك.

وعند هذا الحد يتفق مفهوم "النموذج" عند المسيرى مع مفهوم "الأفق" Horizon عند جادامر، فالأفق وفقا لجادامر هو " مدى الرؤية الذى يحيط بكل شئ يمكن أن يُرى من موقع خاص متميز. وبتطبيق ذلك على العقل المفكر، فإننا نتحدث عن ضيق الأفق، وإمكانية توسيع الأفق، والانفتاح على آفاق جديدة " (30)، ونجد نفس المعنى عند المسيرى "فالإدراك يتم من خلال الأداة، أى النموذج، ويتحدد الإدراك بمقدار مدى ضيق النموذج/ الأداء، أو اتساعه"(31)

ويتضح جلياً أن كلا مفهومى "النموذج" و "الأفق" إنما لهما بعد معرفى، "وعلى ذلك يرتبط الأول "بالإدراك" عند المسيرى، ويرتبط الآخر "بالفهم" عند جادامر.

فعملية التجريد التى يقوم بها العقل – فيما يرى المسيرى – يمكن " أن تتم بشكل غير واع إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنبطها الإنسان تماماً ويحملها

فى عقله ووجدانه فتحدد طريقة ومجال إدراكه للواقــع الخــام المحــيط بــه" [32].
ومفهوم الأفق عند جادامر " يفرض نفسه لأنه يعبّر عن رؤية شاملة وفائقة ينبغــى أن يتحلى بها الشخص الذى يسعى إلى الفهم " [33] .

ويختلف "نموذج" المسيرى عن "أفق" جادامر، فى أن المسيرى يفرق ما بين "نموذج اختزالى" و " نموذج تركيبى"، بينما يتحدث جادامر عن "أفق" و " لا أفق ".

والنماذج الاختزالية هى دائماً نماذج مطلقة مغلقة ترى التــاريخ كيانــاً يتحــرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة. وأحداث التاريخ والواقع الإنسانى ككل هى نتاج بطولة بطل أو بطلين، أو نتاج عقل واحد متآمر .. أو نتاج نظريــة ثوريــة فوريــة أو فكــرة انقلابية جذرية.

وفى المقابل يعرّف المسيرى النموذج المركب بأنه ذلــك " الــذى يحــوى عناصر متداخلة مركبة (أهمها الفاعل الإنسانى ودوافعه) بحيث يعطــى الإنــسان صورة مركبة عن الواقع ولا يختزل أياً من عناصــره أو مــستوياته المتعــددة أو تناقضاته أو العوامل المادية أو الروحيــة، المحــدودة واللامحــدودة والمعلومــة والمجهولة، التى تعتمل فيه" [34] .

ويُلاحظ أن الدكتور المسيرى يطرح مفهوم "النموذج الاختزالــى" كنمــوذج مرفوض، ويطرح مفهوم " النموذج المركب " كنمــوذج بــديل، ويــأتى رفــض المسيرى للنموذج الاختزالى لأنه نتاج للحضارة الغربيــة الماديــة التــى أقــصت الإنسان بعيداً عن مركز الكون وجعلت الطبيعة الــصامتة – بــدلاً منــه – فــى الصدارة. كما يأتى طرحه للنموذج المركب كبديل لأنــه وليــد الثقافــة العربيــة الإسلامية التى تؤمن بأهمية وضرورة الجوانب الروحية والأخلاقية فــى تفــسير الظواهر، وتفسح للإنسان مكاناً جنباً إلى جنب الطبيعة.

وبالنسبة لجادامر وتمييزه بين " الأفق " و " اللا أفق " نجــد أن " الــشخص الذى ليس لديه أفق هو شخص لا يرى بعيداً بشكل كاف، وبالتالى يبالغ فى تقييم ما يكون قريباً منه، على النقيض من ذلك، أن يكون لك أفق لا يعنى أن تكون محدوداً بما يكون قريباً، لكن أن تكون قادراً على رؤية ما يكون وراءه" [35] .

وبهذا المعنى يمكن القول أن " انعدام الأفق " لدى جادامر يناظر " النمـوذج الاختزالى " لدى المسيرى، و " الأفق " ينـاظر " النمـوذج التركيبـى " . أى أن الإنسان الذى يتبنى نموذجاً مركباً يكون إنساناً ذا أفق والعكس صحيح، وهذا أمـر منطقى لأن الرؤية الإختزالية التى تركز على بعد واحد من أبعاد الظاهرة وتعتمده سبباً وحيداً ومباشراً لحدوث هذه الظاهرة، هى بالتأكيد رؤية قاصرة لا أفق لها. فى حين تكون الرؤية المركبة التى تتناول كل أبعاد الظاهرة دون أن تغفل دور التفاعل بين العناصر المختلفة – الظاهرة والباطنة – الداخلة فى تكـوين الظـاهرة هـى بالتأكيد رؤية ذات أفق، على اعتبار أن الأفق يمثل النظرة الأبعد لما هو ماثل أمـام العين مباشرة. فأن تكتسب أفقاً – فيما يرى جادامر – يعنى هـذا "أن المـرء يـتعلم لينظر فيما وراء ما يكون فى متناول يده، ليس من أجل النظر بعيداً عنـه، لكـن أيضاً كى يراه على نحو أفضل داخل مجال أوسع وتناسب حقيقى" [36] .

وجادامر هنا يفرق بين إنسان وإنسان لا بين حضارة وحضارة كمـا يفعـل المسيرى، كما لا يستخدم هذه المفاهيم كآلية لفضح سلطة قاهرة متسلطة من أجـل نصرة فئة مستضعفة ومغلوبة على أمرها، وإنما يستخدمها كتمهيد لطرح مفهـوم أكثر عمومية وشمولية، ألا وهو مفهوم "انصهار الآفاق" Fusion of Horizons. ويطرح جادامر هذا المفهوم لتحقيق نوع من التصالح بين الماضى والحاضر، وبـين الأنا والآخر، فالتفكير الأصيل وفقاً لجادامر إنما " يتحقق خـارج النـزاع بـين أفـق الحاضـر وذلك الأفق المتعلق بالواقعة الماضية التى نسعى لفهمها، إن تلاحـم هـذين الأفقين يشير إلى تلك اللحظة التى يصبح عندها الاهتمام بالنسبة لوجودى الخاص هـو المركز الذى يتوسط فيه الماضى والحاضر فى فعل الفهم " [37] .

ويُلاحظ أن مفاهيم جادامر قد أتت على نحو مجرد ينتظر التطبيق، فى حين أن مفاهيم المسيرى جاءت وليدة الواقع والظروف التاريخية التى يعيشها المسيرى، وبناء على ذلك يأتى إنجاز المسيرى النظرى على مرحلتين، فـى الأولـى يقـوم بقراءة الواقع واستخلاص نماذجه المعرفية الملائمة، ثم يعود فى المرحلـة الثانيـة ليطبق ما سبق أن استخلصه على الواقع مرة أخرى. وليس أدل علـى ذلـك ممـا أورده فى تصديره لكتابه المعنون بـ "الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الـصهيونية:

دراسة فى الإدراك والكرامة"، حيث يقول: "هذا الكتاب ليس دراسة فى الانتفاضة وحسب، وإنما هو أيضاً دراسة فى النماذج المعرفية والإدراكية الكامنة وراء كل من الانتفاضة الفلسطينية والمحاولة الصهيونية لقمعها " .

كما يُلاحظ أن اتجاه المسيرى قد انتهى به إلى نحت مفهوم – مشتق من مفهومه عن "النماذج الإدراكية" – لا نجد له مثيل عند جادامر، وهو مفهوم " التبعية الإدراكية "، ويتحدث فى نفس الكتاب عن هذا المفهوم "زاعماً" على حد تعبيره أن " الأمة العربية الإسلامية تعانى الآن من حالة تبعية إدراكية كاملة إذ أننا نستورد نماذجنا المعرفية فيما نستورد من أشياء الغرب. بل إننا ننظر إلى أنفسنا من خلال عيون غربية ونحكم على أنفسنا بمعايير مستقاة من " بلاد برة" هذه التى ملكت علينا شغاف قلوبنا " [38] .

وبالرغم من أن مفاهيم جادامر تبدو أكثر علمية من مفاهيم المسيرى لأنها أكثر تجريداً، إلا أن مفاهيم المسيرى أكثر إنسانية لأنها الأكثر ذاتية، ومن ثم هى الأقرب لروح التحيز.

وإذا انتقلنا إلى نوع آخر من المفاهيم المشتركة بين المسيرى وجادامر فإننا سنعثر على مفهومين هامين يجمع بينهما الكثير من أوجه الشبه فى المعنى والمبنى، وهما " العقل الفعال " عند المسيرى ، و "الوعى التاريخى الفعال" عند جادامر. والمسيرى لا يتحدث عن "العقل" بقدر ما يتحدث عن "الفاعلية"، فمفهوم "العقل الفعال" ليس حاضراً بنفس الوضوح الذى نجده فى مفهوم " النماذج "، لأنه عادة ما يأتى بصيغة غير مباشرة، إلا إن المعنى دائماً واحد لا يتغير، وهذا هو ما دفعنا لأن نضعه كمفهوم ضمن مفاهيم المسيرى الهامة. والحديث عن "الفاعلية" عند المسيرى يأتى أحياناً من جهة" العقل " ويأتى أحياناً أخرى من جهة "النموذج".

فعقل الإنسان، الذى هو أهم علامات تميزه وتفرده، " لا يسجل الطبيعة بشكل سلبى وحسب وإنما يعيها ويتفاعل معها بشكل فعال، أى أن عملية الإدراك ليست عملية تسجيل بلهاء وإنما عملية اختيار" [39] . والنموذج الفعال أو المهيمن "هو عادة النموذج الذى تتبناه النخبة السياسية والاقتصادية والعسكرية الحاكمة وتشيعه من

خلال المؤسسات التربوية والإعلامية المختلفة وتدير المجتمع على أساسه" [40] .

والحقيقة أن فاعلية العقل تتعارض مع فاعلية النموذج، فكلما كان العقل الفردى أكثر قدرة على مقاومة النموذج الجمعى الفعال كلما كان أكثر فاعلية فى تحديد خريطته المعرفية، والعكس صحيح، "فعادة ما يتجذر هذا النموذج فى وجدان الجماهير وتستبطنه بحيث يصبح خريطتها الإدراكية التى تدرك الواقع وتدرك ذاتها من خلالها" [41] .

ويقابل " العقل الفعال/ النوذج الفعال" عند المسيرى، الوعى التاريخى الفعال Effective Historical Consciousness عند جادامر، ويعنى هذا المفهوم "أن نكون واعين تماماً بالتحيزات المكونة لفهمنا " [42] .

فجادامر يؤمن بمحدودية الوعى وتناهى الوجود الإنسانى، إلا أن هذه المحدودية وهذا التناهى لا يُعد نقيصة فى الوعى بقدر ما يُعد شرطاً أولياً ضرورياً لعملية الفهم، "فالوعى بتاريخيتنا وتناهينا يجلب معه انفتاحاً لإمكانيات جديدة، تكون بمثابة الشروط المسبقة للفهم الأصيل" [43] .

والحقيقة أن الفاعلية المطروحة هنا لدى جادامر لا تُنسب للوعى وإنما تُنسب للتاريخ المؤثر فى الوعى. فالإنسان بوصفه كائناً تاريخياً فإنه يخضع للظروف التاريخية والموروثات الثقافية التى يحيا فى ظلها. وعليه ليس ثمة فهم موضوعى وإنما هناك ذات مفسرة مثقلة بالتحيزات والأحكام المسبقة. ويستمد الوعى فاعليته حيث وعيه بفاعلية التاريخ. ولا يعنى ذلك إنعدام فاعلية الذات الواقعة تحت تأثير التراث، "فالتراث ليس مجرد حالة سابقة نأتى بداخلها، لكننا ننتجها بأنفسنا، نظراً لأننا عندما نفهم، نشارك فى نمو التراث وتطوره " [44] .

وهنا يلتقى جادامر مع المسيرى، فالإنسان يخضع للنموذج الجمعى (التراث) من جهة، ويمارس فاعليته فى الإسهام فى بناء هذا النموذج من جهة أخرى.

إلا إن نقطة الخلاف الجوهرية بينهما فى هذا الصدد إنما تكمن فى أن الوعى بالتاريخ الفعال عند جادامر هو الخطوة الأولى والهامة نحو الفهم، فى حين أن الوعى بالتحيز وحتميته عند المسيرى هو الخطوة الأولى نحو التخلص من هذا التحيز وتجاوزه، "إذ أن الإنسان بإدراكه هذا يمكنه أن يأخذ حذره، وبدلاً من أن

يتلقى الإشارات من الواقع دون تدقيق أو تمحيص، يبحث عن التحيزات المتضمنة فى النماذج المعرفة الكامنة فى هذه الإشارة "[45] .

فالوعى بالتحيز عند المسيرى يُعد بمثابة الدرع الواقى من هجمة التحيــزات الخارجية الخفية التى تسرى كالسم الزعاف داخل النماذج المعرفية المستوردة مــن الآخر (الغرب تحديداً).

وإن كان يقلل من هذا الاختلاف أن الوعى الفعال عند جادامر هــو وعــى بتراث الأنا المشروع، فى حين أن الوعى بالتحيزات عند المــسيرى هــو وعــى بتحيزات الآخر الغازية، المقتحمة للذات على نحو غير مشروع. فكلاهما يعترفــان بدور التراث فى الفهم وفى الإبداع، وإن كان "أحدهما" يحذر من "الآخر" .

وفى نهاية هذا التحليل يمكننا القول أن كلا الفيلسوفين مهتمانْ بالإنسان فــى جانبيه الروحى والمادى، وكلاهما يعارضان التطبيق العلمى المادى على الإنــسان، وكلاهما يعيدان الاعتبار للتراث، محاولين إبراز الدور الإيجابى الــذى يمكــن أن يلعبه فى توسيع الآفاق وفى تشكيل النماذج المعرفية الإدراكية.

وإذا كانت نقطة الخلاف الوحيدة بين الفيلسوفين تكمن فى انتماءاتهما الحضارية المختلفة، بل والمتعارضة أحياناً، فإن ذلك يرجع إلى أن جادامر كان يعبّر عن ثقافته التى اكتسبها من خلال دراسته داخل الأكاديميات العلمية المختلفة، بينما كان المسيرى يعبّر عن همومه الحضارية ومعاناته الفكرية التى يكابدها يومياً كمفكر عربى ينتمى لأمة أصبحت لقمة سائغة فى يد الجميع.

الهوامــش:

1) **د. عبدالوهاب المسيرى، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبــة (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، سنة 2003م)، ص 276 .**

Gadamer , the Beginning of Philosophy , Trans . by Rod Coltman , (New York: Contonwum , 2000), P. 28.

2) **د. عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، (القاهرة: دار الهلال، سنة 2001م) ، ص 44.**

3) **المرجع السابق، ص 23.**

4) جادامر، إعادة الاعتبار للسلطة والتراث: الأحكام المسبقة كشرط للفهم، ت: حسين الموزاني، (القاهرة: مجلة أوراق فلسفية، العدد (10)، سنة 2004م)، ص 190.

5) Gadamer, Reason in The Age of Science, Trans. By Frederick G. Lawrence (Cambridge, Massachusetts, England: The MIT Press, 1981), P. Xiii.

6) Rod Coltman, the Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialague, (State University of New York Press, 1998), P. 27.

7) David E. Linge: Introduction to Gadamer, Philosophical Hermeneutics, (Berkeley, Los Angels, London: University of California press, 1976), P. XLVii.

8) د. المسيري، العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص 21.

9) المرجع السابق، ص 21.

10) نفسه، ص 23.

11) جادامر، إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، مرجع سابق، ص 189.

12) المرجع السابق، ص 192.

13) نفسه، ص 194.

14) نفسه، ص 195.

15) Gadamer, "Reflections on my philosophical Journey", in The Philosophy of Hans – Georg Gadamer, Edit. By Lewis Edwin Hahn, (Chicago and la Salle, Illinois: Open Court, 1997). P. 3.

16) د. المسيري، العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص 5.

17) المرجع السابق، ص 5.

18) نفسه، ص ص 87 – 88.

19) نفسه، ص 88.

20) نفسه ، ص 254.

21) نفسه، ص 296.

22) نفسه، ص 296.

23) نفسه، ص 275.

24) نفسه، ص 5 .

25) Gadamer, "The Conflict of Interpretations, Debate with Hans-

Georg Gadamer", in a Riooeur Reader, Reflection and Imagination, ed. By Malio J. Valdes (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991) , PP. 222 –223.

26) Gadamer, The Beginning of Philosophy, p. 46.

27) Gadamer, Truth and Method, Trans, by W. Glen – Doepel (London: Sheed & ward. 1975), pp. 95 – 96.

28) د. المسيري، دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص 315.

29) المرجع السابق، ص 298 ، 307.

(30) Gadamer , Truth and Method , P , 270 .

(31) المسيرى، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 2000م) ، ص 14 .

32) د. المسيرى، دفاع عن الإنسان ، مرجع سابق، ص 298 .

(33) Gadamer , Truth and Method , P . 272 .

(34) المسيرى، اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 2000م) ، ص 299 ، 282 .

35) Gadamer , Truth and Method , P. 270 .

36) Ibid., p. 272 .

37) Robert H. Pslick, "The Ontological Context of Gadamer's Fusion: Boehme , Heidegger , and Non – Duality " , Man and World , Vol . 18 , 1985 , p . 419 .

38) د . المسيرى، " الانتفاضة الفلسطينية"، مرجع سابق، ص 14 .

39) د . المسيرى، العالم من منظور غربى، مرجع سابق، ص 297 .

40) د . المسيرى: دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص 304 .

41) المرجع السابق، ص 304 .

42) Gadamer , The Beginning of Philosophy , P . 46 .

43) David E , Linge , Op . Cit . ,P . XXI .

44) Gadamer , Truth and Method , P . 261 .

45) د . المسيرى، العالم من منظور غربى، مرجع سابق، ص 202 .

رؤية المسيرى للنيتشويه

احمد حمدى حسن(*)

إرادة القوة، والإنسان الأعلى، وأخلاق السادة والعبيد، ومحاولة قلب القيم، والعود الأبدى، والنزعة اللاعقلانية، والفردية المفرطة، والعدمية، والنزعة التشاؤمية ، وموت الإله . وأحياناً موقفه من الاشتراكية والمرأة. هى الموضوعات الرئيسية فى العروض التقليدية الشائعة لفلسفة نيتشه، وان كانت بعض العروض المعاصرة تلقى الضوء على موضوعات زادت أهميتها فى الفترة الأخيرة كالمنهج الجينالوجى، وعلاقة نيتشه بفلسفة ما بعد الحداثة والتفكيك. إلا انه عموما لا تزال هذه هى الموضوعات التى تشكل الاطار العام الذى نعرف نيتشه من خلاله.

لكن رؤية ما لنيتشه استطاعت هضم هذه الافكار وتمثلها جيدا واستيعابها فى شكل آخر أكثر ارتباطا بالاطروحات الفكرية العامة المعاصرة، وكأنها (هذه الرؤية) خرجت بعروض نيتشه من الإطار الفلسفى المتخصص الضيق الى رحاب قراءة أوسع. حيث تعرض لفلسفة نيتشه كتعبير عن العلمانية الشاملة، والنموذج المادى لتفسير الكون، والنزعة التفكيكية لمشروع الحداثة الغربية، واللاعقلانية المادية، والاستنارة المظلمة، والحلولية الكمونية، وانطولوجيا العالم السائل، وكل هذه المصطلحات المصاغة بشكل مبتكر و الخاصة بنموذج تفسيرى اكثر شمولا وموسوعية للثقافة الغربية المعاصرة. فضلا عن أن هذه الرؤية تكتشف أراضى بكر فى الفلسفة كموقف نيتشه من اليهودية، وارتباط الفكر النيتشوى بالفكر الصهيونى. هذه الرؤية المتميزة هى رؤية المفكر العربى الموسوعى عبد الوهاب المسيرى للنيتشويه.

خلاصة القول وفيما نظن إننا نجد عند المسيرى رؤية جديدة لنيتشه وقراءة مختلفة متميزة له وسط قراءات عالمية وعربية حديثة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: القراءة الوجودية ذو الطابع الأستلهامى لنيتشه كما نجدها عند ياسبرز وهيدجر أو عند بدوى وهى قراءة يمكن الحكم عليها بأنها قراءة شارحة ، والقراءة الماركسية: ذو الطابع النقدى والرافض لموقف نيتشه السياسى من مركز ماركس

(*) باحث فى الفلسفة – جامعة القاهرة.

كما نجدها عند لوكاش وستبان اوديف وغيرهما وهى قراءة تجزئ نيتشه وتحصره فى آراءه السياسية، والقراءة التى تركز على مفهوم القوة النيتشوى كقراءة فوكو وبويلمر، والقراءة التى تركز على نقد النزعة الإنسانية ونجدها حاضرة عند فوكو أيضاً وعند عبد الرازق الداوى ، أما القراءة الأشهر التى تعتمد على رفض نيتشه للنزعة العقلانية نجدها عند هابرماس وجان فاتيمو(1). وكلها قراءات تحصر فلسفة نيتشه فى نطاق مفاهيمه الجزئية وليست رؤيته العامة كما أنها لا توضح أثر فلسفته فى مجمل الحياة الثقافية والاجتماعية للإنسان الغربي ، بل تتناول تأثيره الفلسفى فقط. وسط كل هذه القراءات ذو الطابع الأكاديمى المتخصص الذي يلون الرؤية النيتشويه للوجود عبر توجهات الباحثين المختلفة نجد قراءة المسيرى تقدم تلك الرؤية الكلية للنيتشويه و تراعى تأثيرها فى مجمل الحياة الثقافية والاجتماعية للعالم الغربى.

ويمكن القول أن الملامح الأساسية التى تميزت بها قراءة المسيرى لنيتشه والنيتشويه سمتان هما:

1 – معالجة فلسفة نيتشه من خلال بناءات إصطلاحية جديدة مبتكرة خاصة بنموذج المسيرى التفسيرى للثقافة الغربية المعاصرة .

2 – طرح موضوعات جديدة فى العرض لنيتشه لم يتم تناولها من قبل فى عروض للنتشوية . وإيجاد صلات قد تبدو معلنة او خفية بين فلسفة نيتشه وتجليات الحضارة الغربية .

ظهور نيتشه والنيتشويه فى مشروع المسيرى الفكرى :

وإن كان ظهور نيتشه فى مشروع المسيرى الفكرى يبدوا محدودا من ناحية الكم، فهو لم يتحدث عن نيتشه بشكل صريح ومباشر إلا فى حدود قليلة نسبيا ، رصدنا منها دراسة خصصها تحت عنوان " نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر " نشرت فى مجلة منبر الشرق وأعيد نشرها فى مجلة اوراق فلسفية العدد الاول 2000 ، ومادة طويلة نسبياً عن النيتشوية والصهيونية فى الجزء الرابع من المجلد الثانى من موسوعة اليهود و اليهودية والصهيونية وبعض فقرات من كتبه الأخرى خاصة " الحداثة وما بعد الحداثة ". رغم محدودية هذه الكتابات إلا أن ظهور فلسفة نيتشه والفكر النيتشوى فى مشروع المسيرى الفكرى ككل، ويتعدى هذه الحدود الكمية ويزداد من ناحية التناول والتحليل والتأثير إذ أخذنا فى الاعتبار أن

فلسفة وفكر نيتشه متعلقان بشكل أساسى بالمفاتيح الإصطلاحية الكبرى فى نمــوذج المسيرى التفسيرى للثقافة الغربية المعاصرة فى الواقع الــراهن وبفهــم وقــراءة المسيرى لهذه الحضارة فى تجلياتها المختلفة . والمسيرى لا يهدف تقديم معالجــة جديدة لفلسفة نيتشه بقدر ما يستخدم نيتشه وفلسفته او تفرض عليه فرضاً ويــشتبك معها مستنبطاً منها ما يفسر واقع الثقافة الغربية ، سواء فــى مفهومــه للعلمانيــة الشاملة أو ما بعد الحداثة.

ولنضرب مثلا دراسة المسيرى المعنونة "العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية" والتى تقع فى مجلدين يتعرض فيها المسيرى بشكل كبير لعرض فكر نيتشه اذا مــا كان يعتبره المسيرى فيلسوف العلمانية الأكبر. أى أن الحدود الكمية التى يظهر لنا فيها المسيرى يتحدث بشكل مباشر وصريح عن نيتشه لا تعبر مطلقا عن الظهــور والحضور الطاغى والبارز لنيتشه وفكره فى مشروع المسيرى فى فهــم وتفــسير الحضارة الغربية .

ومن البداية نوضح مسألة أساسية هى أن نيتشه يبدو لنا هــو المقابــل لفكــر المسيرى ولنعترف: ليس المسيرى من المعجبــين بنيتــشه ولا بفكــره ولا مــن المتأثرين به بل يمكننا القول أن المسيرى عكس ذلك فهو عدو لنيتشه والنيتــشويه بعيدا عنهما كل البعد فى جوهر فكره " يبدو نيتشه وكأنه خصم المسيرى وعــدوه الأول"[2] ورغم ذلك يتعرض المسيرى لفلسفة نيتشه والفكر النيتــشوى بــالعرض والمعالجة والدراسة بل يظهر نيتشه ظهــوراً محوريــاً فــى المــشروع الفكــرى للمسيرى، وذلك يجعلنا نتسأل عن دوافع هذا الظهور القوى ولا يمكننــا الإجابــة على هذا التسأول إلا من خلال فهم الآتى :

أولا: ان هدف المسيرى من مشروعه الفكرى ككل ينصب على صياغة وبناء نموذج تفسيرى للثقافة الغربية وتجلياتها فى الواقع الراهن من علمانية وصــهيونية وأمبريالية وحداثية وما بعد حداثية. والنموذج عند المسيرى هو " بنيــة تــصورية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والحقائق والوقائع ، فهــو يــستبعد بعضها باعتبارها غير دالة ويستبقى البعض الأخر ، ثم يربط بينها وينسقها تنــسيقا خاصا بحيث تصبح مترابطة ، ومماثلة فى ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع "[3] خلاصة القول انه لبناء نموذج هناك استبعاد عناصر وابقاء عناصر على أساس الدلالة التفسيرية.

ثانيا : رأى المسيرى فى نيتشه والنيتشوية عنصراً من أهم العناصر الدالة فى نموذجه التفسيرى للثقافة الغربية ، أى أن نيتشه والنيتشوية فرضتا نفسيهما فرضاً على مشروع المسيرى الفكرى باعتبارها إعادة نظر وقراءة للفلسفة الغربية وبداية تغير فى التيار الرئيسى وتمهيد للتيارات المعاصرة التى تسعى إلى تجاوز الأصول الأولى لها، ولذا يمكن لنا أن نلاحظ

1 - أن تناول المسيرى لنيتشه والنيتشويه كان مركزا على العناصر التى من خلالها أثر الفكر النيتشوي فى الثقافة الغربية المعاصرة أكثر من كونها عروض لفلسفة نيتشه أى أنه يركز أكثر على النيتشوية كما يراها منظومة فكرية فالمسيرى يفرق بين " فلسفة نيتشه باعتبارها فلسفة متناقضة تحوى الكثير من الافكار النبيلة والخسيسة والعاقلة والمجنونة ، والفكر النيتشوى أو النيتشويه"[4] . و هو يرى الفكر النتشوى " منظومة شبه متكاملة استنبطها الإنسان الغربى من أعمال نيتشه وحققت من الذيوع والانتشار ما يفوق اعمال نيتشه الفلسفية نفسها . فهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقراؤا صفحة واحدة من أعمال نيتشه ، بل الذين أتخذوا مواقفهم قبل ان يخط نيتشه حرفاً واحداً. فالخطاب الأمبريالى منذ لحظة ظهوره فى القرن السابع عشر، كان خطابا نيتشويا "[5].

2 - ويطرح هذا الظهور الخاص لنيتشه والنيتشوية فى نموذج المسيرى التفسيرى للثقافة الغربية المعاصرة علينا سؤالاً هاماً عن هذا الحضور القوى لنيتشه فى الثقافة الغربية المعاصرة وما أسبابه؟ بغية التعامل معه و استخدام آليات مضادة للتغلب على هذا الحضور وهو ما يقترحه علينا المسيرى باعتباره رافضا للنيتشوية.

وللتدليل على حضور نيتشه القوى فى الثقافة الغربية المعاصرة يمكن لنا الرجوع لقول المسيرى فى ختام دراسته النقدية عن نيتشه

" ونحن نذهب الى أن اسبينوزا ونيتشه ودريدا هم أهم فلاسفة المنظومة العلمانية المادية ، وأن معظم الفلسفات الغربية التى ظهرت فى القرن العشرين (بما فى ذلك الصهيونية والنازية) خرجت من تحت عباءة نيتشه وأن فكر ما بعد الحداثة (بكل تياراته) هو إمتداد لمنظومة نيتشه الفلسفية."[6]

وأظن أن ما ذهب إليه المسيرى هو القول الشائع الذى لا نختلف معه كثيــرا وهذا ما يجعلنا نقول أن نيتشه او النيتشويه كموضوع مرئى يفرض نفسه على أى منظر فكرى لهذا العصر الراهن فنيتشه موضوع اليوم بجــدارة ، ظــاهرا جليــاً، جديراً بالاهتمام من اى ساعٍ للتنظير لثقافة وفكر العصر الراهن .

فالنيتشوية ليست مجرد فلسفة بل ظاهرة ثقافية متسيده على الثقافــة العالميــة المعاصرة أليس نيتشه يمثل روح عصرنا هذا ، عصر مابعد الحداثة، عصر عودة الاستعمار، عصر اختلاط الحابل بالنابل، وانهيار كل قيمــة، عــصر التفكيكيــة، والإنسان ذو البعد الواحد ، كم يبدو نيتشه قريبا منا، نراه كل يوم فى صور القتلى في الجرائد، فى أخبار الحروب والدمار والدماء .

المرئى والرائى :

" يعلن المجنون موت الإله، لا فى حبور وغبطة، بل يعلنه فى مجرى الــسوق صارخا يتألم : لقد تلاشى الإله؟ بل أقول لكم نحن الذين قتلناه – أنتم وأنــا ..كلنــا قتلة. ويسأل المجنون أسئلة تدل على حزنه: كيف تمكنا من فعل ذلك؟ كيف شــربنا كل ماء البحر؟ من ذا الذى أعطانا الإسفنجة التى مسحنا بها الأفق كله؟ مــاذا كنــا نفعل عندما فككنا الأرض عن شمسها ؟ الى أين نتحــرك الآن؟ بعيــدا عــن كــل الشموس؟ ألسنا فى حالة سقوط دائم؟ إلى الخلف، إلى الجنب، إلى الأمام فــى كــل الاتجاهات؟ إلا يوجد طريق إلى فوق أو إلى أسفل"[(7)].

هكذا قال نيتشه فى كتاب " العلم المرح " فى مقطع بعنــوان المجنــون ، كمــا يذكرنا المسيرى (وهو الإستشهاد الوحيد الذى استخدمه المسيرى من نصوص نيتــشه فى دراسته نيتشة فيلسوف العلمانية الأكبر نظراً لأهميته). ودعونا نتأمــل الاســلوب الذى عبر به نيتشه عن فلسفته والذى يعكس وجهة نظر نيتشه فى الفكر ككل.

يقول نيتشه معرفا الفكر " الفكر تعبير عن إرادة القوة ". ولتوضيح ذلك نقــول أن تعمد تبنى الافكار المتطرفة والتعبير عنها بلغة حماسية شديدة اللهجة لهو أحــد أهم سمات المفكر الذى اختار توجه المغالاة الأسلوبية، ذلك التوجه الذى له اكبــر الأثر فى تغيير الواقع؛ لأن أثر المغالاة الأسلوبية يتجه نحو تغيير الواقع مباشرة لا نحو الفكر؛ حيث تكون الكلمات أشد حميمية فى علاقتها بالإنسان تدفعــه وتكــون الباعث له على التغيير مستسلماً لبرمجة تلك الكلمات له دون ادخالها فى دائرة النقد والتحقق الذى يتميز بهما الفكر ، ولا شك أن نتيشه من أحد أهــم أعــلام توج

المغالاة الأسلوبية ولذا فاق تأثيره فى الواقع الغربى تأثير مفكرين كثيرين وأصبح حدثاً تاريخياً مشكل للثقافة الغربية المعاصرة أكثر من كونه مفكراً نمطياً أو عادياً. فلابد لإدراك الثقافة الغربية المعاصرة إدراك ورؤية نيتشه . ولنستشهد على ذلك برؤية لوكاش الذى يرى أن: "أن نيتشه يحتل موقعاً فريداً فى تاريخ اللاعقلانية الحديثة ويرجع هذا إلى الحالة التاريخية التى ظهر فيها، والى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف "[8].

لكن الرؤية لا تعتمد على الشئ المرئى فقط بل تعتمد أيضا على موقع الرائى والوجهة التى ينظر منها. إذن السؤال الآن ما هو الموقع الذى نظر المسيرى من خلاله إلى نيتشه؟

فإذا كان الفكر فى حقيقته هو التروى لا الاندفاع فى اصدار الأحكام فهو اخضاع الافكار للتحقق والنقد والاختبار قبل تبنيها (عكس توجه المغالاة الاسلوبية) لذا فان هناك نوعا من المفكرين قضيتهما الأساسية التأثير فى الفكر ذاته ومن ثم التأثير فى الواقع عبر ذلك الفكر وليس بطريقة مباشرة.

وأنا أحسب أن الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيرى واحداً من هؤلاء المفكرين، فرغم أن الموضوعات التى يتطرق اليها: كالصهيونية والعلمانية هى انسب الموضوعات لممارسة المغالاة الأسلوبية إلا أنه لم يختر هذا التوجه بل اختار مخاطبة الفكر عبر التروى فى التعامل مع الظواهر المختلفة واخضاعها للتأمل والتحليل والتفسير قبل التعامل معها غايته الأولى هى تحقيق المعرفة لذاتها، تلك المعرفة التى تتيح له القدرة على تفسير الظواهر ومن ثم إيجاد الأسلوب الأمثل للتعامل معها (فى حين أن غاية نيتشه تحريك الواقع لا مخاطبة الفكر ذاته) .

هذا بالإضافة الى ثلاث سمات فى المفكر العربى ، وهى سمات ايجابية:

السمة الأولى: هى الرغبة فى المعرفة لذاتها وليس من أجل السيطرة على الواقع أو تحريكه أو التأثير فيه فغاية ما يطمح إليه المسيرى هو إيجاد نموذج تفسيرى للظواهر يؤهلنا للتعامل معها.

السمة الثانية: هى الرغبة فى الموسوعية أو شمول الظواهر والإحاطة بمعرفتها حيث نجد أن معظم كتابات المسيرى لا تخلو من طابع موسوعى.

السمة الثالثة: هى البحث عن الوحدة التى تقف وراء التنوع وهذا يفسر لنا بحث المسيرى عن نموذج كامن مفسر للظواهر المختلفة .

فمشروع المسيرى هو محاولة إيجاد نموذج نفسر به الثقافة الغربية المعاصرة حتى نسطيع التعامل معها وهو مشروع فكرى يلعب فيه نيتشه وغيره من أنبياء الشك - كما يطلق عليهم بول ريكور- دوراً كبيراً كأحد أهم مشكلى الثقافة الغربية المعاصرة . هذا هو الموقع الذى يرى منه المسيرى نيتشه هو موقع الراغب فى إدراك وتفسير الثقافة الغربية المعاصرة؟ ولكن كيف يدرك المسيرى نيتشه إذا كانت الرؤية نوعا من الإدراك؟ يقول المسيرى :

"إن عقل الانسان ليس خاملاً، يتلقى الواقع بشكل سلبى ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع خلاق ، يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والادراكية اثناء ابسط عمليات الإدراك. أى أن استخدام النماذج مسألة حتمية تدخل فى صميم عملية الإدراك"[9].

ويرى المسيرى أن نيتشه هو فيلسوف العلمانية الأكبر، لقد رأى العلمانية اذن تتجسد فى نيتشه أى أن النموذج الذى أعاد من خلاله المسيرى صياغة نيتشه كى يدركه هو نموذج يتعلق بتفسير الثقافة الغربية المعاصرة عبر أحد أهم سماتها وهى العلمانية.

وان كان السؤال الذى يشغلنى فى هذه الورقة هو كيف رأى المسيرى النيتشويه؟ نجيب عليه ببساطة فى أن المسيرى رأى نيتشه " فيلسوفاً علمانياً عدمياً ألمانياً، وأول من عبر بشكل منهجى وصريح عن النزعة التفكيكية فى المشروع التحديثى الاستنارى الغربى الذى يدور فى إطار العقلانية المادية ، ومن ثم فهو فيلسوف الإستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية بلا منازع."[10]

العلمانية الشاملة

وهنا نتوقف عند وصفه لنيتشه بأنه علمانى، خصوصاً أن مفهوم العلمانية عند المسيرى يتخذ شكلاً شاملاً مبتكراً فهو ليس الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع، بل يمكن تلخيصه بانه فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة فى جانبيها الخاص والعام ونزع القداسة عن الإنسان والطبيعة بحيث يتحول العالم باسره الى مادة استعمالية يوظفها الأقوى لحسابه، ويمكن أن نقول أن هذا التعريف ينطبق تماما على نيتشه فيلسوف، إرادة القوة وكأنه وضع خصيصاً تلخيصاً لفكره

كما يراه المسيرى ولا ننسى أن نيتشه هو القائـل Iam a moralist انـا لـست أخلاقياً وحديثه عن قلب القيم وهو رفض واستبعاد للأخلاق فيما يرى المسيرى بل يرجع المسيرى أهمية نيتشه الحقيقية إلى أنه ساعد على استكمال الطفرة الفلـسفية التى سيتحقق من خلالها النموذج العلمانى المادى ويتعين ويتبلور فماذا كانت هـذه الطفرة الفلسفية؟

مأزق العقلانية المادية:

هنا نتوقف عند مفهوم العقلانية المادية الذى يجعـل منـه المـسيرى إطـارا للمشروع التحديثى الغربى ككل وهو مفهوم ينطوى على مفارقة وقد أشـار إليهـا المسيرى عبر حديثه عن تاريخ الفلسفة الغربية ، فالعقلانية تـنفى المادية وتزحزح مركزيتها لصالح مركزية الإنسان كما أن العقلانية تفترض وجود ثبات ومـن ثـم مطلق فى حين المادة تكون فى تغيرونسبية

فهو يرى– أى المسيرى – أن تاريخ الفلسفة الغربية صراع بـين رؤيتـين: أحدهما ترى الإنسان الواعى مركز للكون وهى النزعة الإنسانية التـى تطـورت لتصبح ذات بعد عقلانى ، لأن الإنسان كائن قادر على التحكم فى نفسه وعواطفـه وتسخير الكون من خلال أعمال العقل ومن ثم فالعقلانية تفترض وجود ثبات فـى عقل الإنسان يماثله وجود ثبات فى الكون المتغير فى مقابل الرؤية الاخرى التـى ترى المادة غير الواعية هى مركز الكون وهى المادية التى نجحت الفلسفة النقديـة والتجريبية فى أن تجعل المادة المتغيرة هى المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسـية للوجود والقضاء على أى أساس دينى للمعرفة والاخـلاق ، أى نجـاح الرؤيـة المادية، لكن العقلانية أسست نظاماً معرفياً وأخلاقياً يستند إلى نقطة ثبات ما توجد خارج المادة المتغيرة متمثلة فى المطلقات العلمانية مثل : العقل والطبيعة البـشرية والحتمية التاريخية والإيمان بالتقدم ..الخ

أى إنها أفترضت وجود حقيقة ثابتة وكلية اى اسـتبدلت المطلـق الربـانى بالمطلق العقلانى فى حين ترد الرؤية العلمانية والمادية الصارمة الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فى الطبيعة / المادة لا يتجاوزها لكن حدث تجاوز عندما أسـست الفلسفة الغربية أنساقاً أخلاقية تتسم بالثبات والمطلقية مستمدة من العقلانية ، فاما أن يكون العقل، ومن ثم الإنسان المركز والمرجعية المطلقة وهـى مرجعيـة تتميـز بالثبات وأما أن تكون المادة هى المركز والمرجعية التى تتميز بـالتغير والنـسبية

لكن لم تاخذ الفلسفة الغربية الحديثة هذا فى الاعتبار فكانت فلسفة واحدية كمونيــة حلولية وهنا كان لابد من فيلسوف يأخذ الخطوة المنطقية المتضمنة فــى النمــوذج المادى وتحرير الإنسان من أى أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية ومن ثــم تحقيق العلمانية الكاملة عن طريق لا عقلانية مادية تتجسد فى فكر نيتشه.

المسيرى بين الانطولوجيا التقليدية وانطولوجيا نيتشه

العالم التقليدى: هو عالم له مركز متجاوز أو مفارق له هذا المركز هو الإلــه أو الجوهر الإنسانى المطلق، هناك مسافة فاصلة بينه وبين الطبيعــة، أى مــسافة فاصله بين الاله والطبيعة، الإنسان والطبيعة، الــروح والمــادة، الفعــل المباشــر والتأمل، الخير والشر، القبيح والجميل، السبب والنتيجة، الثابت والمتغير. إن أساس الوجود كما نجد لدى المسيرى وجوهر رؤيته لهذا الوجود هو الثنائيــة؛ وبالتــالى التجاوز مقابل كافة اشكال الواحدية مادية كانت أو روحية فهى فى نظره حلوليــة، أو وحدة وجود تسود الفكر الغربى، بينما الرؤية المتجــاوزة هنــاك الله والعــالم، الإنسان والطبيعة.

والإنسان ممكن أن يعرف الطبيعة لأن جوهره متجاوزا لها هو الــروح، إذن يمكن ان تقوم منظومة اخلاقية متجاوزة لحركة المادة يحتكم عليها الانسان.

أى هناك تنزيه للإله ومن ثم الجوهر الانسانى عن العالم، عالم يتميز بالثنائية، هناك إمكانية لقيام معرفة و اخلاق

عالم نيتشه (أوالنموذج المادى لتفسير الكون): عالم بدون مركز متجاوز لــه، أى أن الإله أو الإنسان ذاب فى المادة وأصبح جزء منها فلا فرق جــوهرى ولا مسافة فاصلة بين الإنسان والحيوان ، ومن ثم لا يمكن للإنسان أن يعرف الطبيعة، فالجزء لا يمكن أن يحيط بالكل ، لا يمكن ظهور منظومــات أخلاقيــة متجــاوزة لحركة المادة، فالإنسان جزء من هذه الحركة خاضعاً لها.

وهنا تصبح المعرفة نسبية وتشكل الأخلاق كابوســاً ويــصبح الجــسد روح ويصبح الفعل المباشر هو الفعل الوحيد الممكن ويصبح الخير هــو الــشر، أى أن العالم كلا عضوياً واحداً مصمتاً مغلقاً لا مركز له بعد تــصاعد معــدلات كمــون المركز فى المادة إلى أن يختفى المركز تماما (تماما مثل الــصهيونية)، يــصبح لا ثابت ولا متغير سيولة شاملة تختفى فيها الهوية ذاتها، لا توجد ثوابت يصبح الانــا

هو والهو أنا ، المقدس نسبى والنسبى مقدس والدال مدلولا والمدلول دالا باختصار هو عالم ما بعد الحداثة.

الحلولية الكمونية:

هو مصطلح هام عند المسيرى ماخوذ من تراث العصر الوسيط وعلى الأخص علم اللاهوت المسيحى وعلم الكلام الإسلامى واستخدام المسيرى لـه لـه دلالة هامة ، وهى رغبته فى التواصل مع التراث مستخدما له مغازلاً إياه عبر مصطلح هام فى نموذجه التفسيرى والحلول مصطلح مقابل للتنزيه فى علاقة الله بالعالم فهناك انفصال بين الله والعالم وجدناه فى العالم التقليدى وهناك رؤية ترى عدم الانفصال والحلول رأيناها تسود عالم نيتشه.

فى عالم نيتشه عالم المادية واختفاء المركز ومن ثم فهو بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونه أو هوية يطلق عليه المسيرى أنطولوجيا العالم السائل وفيه يصبح الإنسان بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية أى تتحطم الأوهام الهيومانية التى تأسس عليها التنوير ومن ثم يتفكك المشروع التنويرى الغربى انها عالم الإستنارة المظلمة. تلك هى الرؤية ببساطة من خلال مصطلحات المسيرى المبتكرة.

التشابه بين النيتشوية و الصهيونية :

كلهما نسق عضوى دائرى، حلولي، داروني، تناظر إرادة القوة عند نيتشه إرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودى، وكلاهما تعبير عن الذات حين تتوثن عند نيتشه ويعبد الإنسان الذات القومية المقدسة فى الصهيونية، الانسان كحيوان مفترس وكذلك طرحت الصهيونية ذاتها باعتبارها التى ستجعل يهود المنفى الضعفاء وحوش وسادة، التفكير النخبوى، تقسيم العالم الى سادة وعبيد، اختفاء حدود الأشياء ومعالمها أو السيولة، الاهتمام بالماضى والمستقبل وليس الحاضر، عدم الحديث عن السعادة وتجاهلها ، والأهم هو أن كلا الفكرين الحياة بالنسبة لهم توسع ونمو واستيلاء على الآخر وهزيمة له، ومعاداة للفكر واحتقارا له، وتمجيد للفعل المباشر ولاخلاق السادة.

الهـــوامش

(1) للاستزادة فى قراءات نيتشه العالمية والعربية يمكن الرجوع الى دراسة د/ احمد عبد الحليم عطية : نيتشه وجينالوجيا القيم، اوراق فلسفية ، العدد الاول 2000.

(2) احمد عبد الحليم عطية: المسيرى والفلسفة من ص 58 الى 108، فى عالم عبد الوهاب المسيرى :حوار نقدى حضارى، تحرير احمد عبد الحليم عطية، دار الشروق ،ط1، 2004. ص 82.

(3) عبد الوهاب المسيرى: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ،مج 2، ط2، دار الشروق، 2005 ص 444 .

(4) عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ،مج 2، ج 4 ،ص 459 .

(5) عبد الوهاب المسيرى : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ،مج 2 ، ج 4 ،ص 459.

(6) عبد الوهاب المسيرى : نيتشة فيلسوف العلمانية الاكبر ص 95 الى 112 مجلة اوراق فلسفية العدد الاول ، 2000.ص 112

(7) عبد الوهاب المسيرى : نيتشة فيلسوف العلمانية الاكبر ص 101

(8) د/ احمد عبد الحليم عطية : نيتشه وجينالوجيا القيم ، ما بعد الحداثة والاختلاف مقالات فلسفية ، اصدارات اوراق فلسفية ، 2005 .ص 105 ..

(9) عبد الوهاب المسيرى: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج 2، ط2، دار الشروق، 2005.

(10) عبد الوهاب المسيرى : نيتشه فيلسوف العلمانية الاكبر ص 95

مختارات من كتاب
فى عالم عبد الوهاب المسيرى

من المستحيل بطبيعة الحال، أن يكتب المرء فى مساحة صغيرة كهذه كلمة تقدير عن عبد الوهاب المسيرى تفيه قدره. فمنذ قابلته كطالب للدراسات العليا فى أحد الفصول التى كنت أُدرّس لها منذ خمسة وثلاثين عاماً وحتى اليوم، اكتشفت ان تكوينه العقلي وتركيبة شخصيته من أكثر صفاته جاذبيةً وحماسةً وتحدياً.

فى ذلك الوقت، كان هناك دائماً ذلك النطاق المدهش لاهتمامات "هابو" –وهو لقبه التدليلي– الإبداعية التى تجمع بين الكتب الخيالية للأطفال والموسوعات الثقافية. ويدرك الذين عرفوه من قُرب مثلي كيف يقدّم المسيرى آراءه فى مختلف القضايا بإخلاص وحماس، دون أن يتخلى عن طيبة طبيعته المتأصلة وروحه الإنسانية وإدراكه الذاتي الذى يتسم بالسخرية والإحساس بالمفارقة، وهو الأمر الذى يجعل أية مناقشة جادة معه تسير على نحو رائع رفيع المستوى، فى حين أنها قد تتحول إلى لكمات وتعبيرات ساخطة إذا ما كانت المناقشة مع روح فظة!

David Weimer

مؤلف أمريكي وأستاذ الأدب الأمريكي السابق بجامعة رتجرز، وكان مشرفاً على رسالة المسيرى لنيل الدكتوراة.

نقـد الحـــداثة الغــربية

بين المسيرى وماركوزة

حنان مصطفى(*)

مقدمـــــــة

الحداثة الغربية على مستوى الأساس النظرى هى - فى أبـسط معانيهـا- الأخذ بأسباب النظر العقلى والعلم وما يرتبط بهما من تطور مادى تكنولوجى على اعتبار أن الطبيعة والكون موضوعات يمكن أن تخضع لمقولات الذهن، وتفحـص داخل مختبرات البحث، ومن ثم تحقيق السيطرة التامة للإنسان على الطبيعة. أمـا الحداثة بوصفها حضارة، فقد تمثلت فيما وصلت إليه حياة الإنـسان الغربـى مـن رفاهية وتمدين.

ولمّا كان الأساس النظرى من "الحداثة" ليس صحيحاً علـى إطلاقـه، فقـد انعكس ذلك على الحضارة الغربية فى صورة "أزمة" خاصة منذ الحربين العالميتين الشهيرتين. فلقد تغلغل الإعلام فى الحياة الخاصة للبـشر الأمـر الـذى زاد مـن تنميطهم، وتزايدت هيمنة قطاع اللذة على الجماهير وهـو مـا أدى إلـى تزايـد الإباحية، كما تزايدت معدلات الطلاق بشكل لم يسبق له مثيـل. وظهـرت أزمـة المعنى وأزمة فى المعرفة والأزمة البيئية، ولم يعد الاقتصاد الحر ناجحاً كمـا كـان فى الماضى، وفقدت التجربة الاشتراكية مصداقيتها، وظهرت الاتجاهات الفكريـة والسياسية المعادية للإنسان مثل الفاشية والنازية والـصهيونية والبنيويـة، وهـى اتجاهات وصلت إلى ذروتها فى فكر ما بعد الحداثة.

ومع منتصف الستينيات تبلور الخطاب النقدى الغربـى وأصـبحت أعمـال مدرسة فرانكفورت متداولة بين الكثيرين، فظهرت دراسات كثيرة فى نقـد فكـر عصر التنوير فى الغرب، وسعى ماركوز، بحديثه عن تنميط الحـضارة الغربيـة

(*) باحثة فى الفلسفة، جامعة القاهرة.

والإنسان ذى البعد الواحد، لبيان أن ثمة خللاً بنيوياً فى صميم الحضارة الغربيـــة يتجاوز التقسيم التقليدى المتبع الذى يقسمها إلى حـــضارتين: واحـــدة اشـــتراكية والأخرى رأسمالية.

ولم يقتصر نقد الحداثة الغربية على الغربيين فحسب، وإنما كان للإسلاميين أيضاً رؤيتهم وتوجههم النقدى الذى يختلف عن أشكال نقد الحداثة فى بقية العالم، إذ إنه يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالإمبريالية الغربية، ويدرك صعوبة فصل الواحد عن الآخر. كما أن النقد اللاغربى للحداثة يتسم بأنـــه متفائـــل، لأنـــه يطرح حلولاً، على عكس النقد الغربى للحداثة فهو متشائم عدمى.

والمسيرى – باعتباره واحداً من أبرز المفكرين الإســـلاميين – لا يـــرفض الغرب بشكل قاطع ولا يصوره باعتباره مصدراً لكل الشرور. إن ما يرفضه هـــو المركزية والعالمية التى يطبقها الغرب على نفسه ويضفيها الآخرون عليـــه. كمـــا يرفض إمبريالية الغرب المرتبطة بادعائه المركزية والكونية، وعمليـــات النهـــب والقمع التى قام بها فى الماضى والتى تأخذ أشكالاً جديدة فـــى الحاضـــر لا تقـــل ضراوة عن سابقتها، وهو يرفض الجوانب السلبية فى الحداثة الغربيـــة، ويـــدرك أزمتها تمام الإدراك.

ويتسم نقد المسيرى بأنه نقد جذرى توليدى استكشافى لا يحاول التوفيق بـــين الحداثة الغربية والإسلام، ولا يشغل باله بالبحث عن نقط التقابل بـــين المنظومـــة الغربية الحديثة والمنظومة الإسلامية، فهو يبدأ من نقد جذرى للحـــضارة الغربيـــة الحديثة ويحاول اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة (باعتبارها رؤيـــة كاملـــة للكون) والإمساك بمفاتيحها مع الاحتفاظ بمسافة بينه وبينها. وهو يعود للمنظومـــة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقيـــة والحـــضارية ويـــستبطنها ويستكشفها ويحاول بتجريد نموذج معرفى منها، توليد إجابات على الإشكاليات التى تثيرها الحداثة الغربية جديدة وذلك هو موضوع بحثنا الحالى حول نقـــد الحداثـــة الغربية بين المسيرى وماركوزة.

والذى يتناول النقاط الأربع التالية:

- تطور رؤية الحداثة فى كل من المنظور الغربى (ماركورة) والمنظور الإسلامى (المسيرى).
- التداعيات السلبية لفكرة الحداثة عند كل من ماركوزه والمسيرى

أولاً : حيادية المادة عند ماركوزه والواحدية المادية عند المسيرى.

ثانياً : العقل الأداتى والعقل النقدى.

ثالثاً : التسلع والتشيؤ.

رابعاً: الإنسان ذو البعد الواحد.

أولاً: تطور رؤية الحداثة فى كل من المنظور الغربي (ماركوزة) والمنظور الاسلامى (المسيرى)

بالرغم من أن الحداثة مفهوم / "فلسفى" إلا إنه من تلك المفاهيم الحيوية التى نجد لها إنعكاسات غزيرة وعميقة فى الواقع والممارسات الحيوية (سياسية، واجتماعية، وثقافية).

1- تطور رؤية الحداثة فى المنظور الغربي: (هربرت ماركوزة)

إن مشكلة الحداثة ونقد التكنولوجيا عند مدرسة فرانكفورت [1] تعتبر من أحد الدعائم الأساسية وبخاصة عند أعضائها الرواد مثل: ماركوزة Marcuse وأدورنو Adorno وهوركهيمر Horkheimer حيث يناقشان مشكلة الحداثة وكيف أصبحت الأداتية تمثل فى حد ذاتها شكل من أشكال السيطرة والقمع على الأشياء التى تنتهك نزاهتها وتدمرها، فالتكنولوجيا فى نظرهم ليست محايدة ولابد لاستخدامها من موقف قيمى Evaluative يعدنا بمستقبل تكنولوجي مختلف يقوم بتجسيد روح مختلفة.

فقد رأى أدورنو أن العقلانية فى الحضارة المعاصرة اتخذت شكلاً أكثر معقولية ومنطقية، فبدت علاقات العمل التى يشوبها القمع والسيطرة مقبولة، وبدلاً من أن تعمل الحضارة على إعادة توزيع الإنتاج بحسب الحاجات الإنسانية الفردية، أصبحت تضفى طابعاً عقلياً على القمع والسيطرة مدعية أنها تحقق بذلك المجموع، وأصبح الفرد خاضعاً للعقلانية التقنية العلمية والفلسفية والأداتية التى تسيطر على الطبيعة والإنسان وفقاً لقبلية تكنولوجية وعلمية إستبدادية. [2]

فالعقل الأداتى والعقلانية التقنية عند فلاسفة فرانكفورت أصبحا يمثلان بوجه عام الأسلوب السائد فى المجتمع الصناعى المتقدم والذى تشكله آليات علمية تكنولوجية وفلسفية ثقافية معينة تحركها القوى المسيطرة فى ذلك المجتمع.

أما عن هربرت ماركوزة على وجه الخصوص، فإن المشكلة قد أخذت عنده بعداً أعمق، فالسؤال الأساسى عنده هو : هل نستطيع أن نحكم على المجتمع بأنه قد أحدث إشباعاً كاملاً لأعضائه؟ أو بمعنى آخر، هل يمكن أن نقر أن جميع الحاجات الإنسانية قد تم إشباعها بالفعل؟

وتلخص عبارة "الإنسان ذو البعد الواحد" عند ماركوزة كون التكنولوجيا فى المجتمعات المتقدمة، قد جعلت فى وسع هذه المجتمعات أن تحتوى التناقضات الموجودة فيها. وذلك من خلال امتصاص طاقة الرفض من أولئك الذين كانوا فى ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة يشكلون قوى انشقاقية. [3]

إن راديكالية ماركوزه تعنى بشكل واضح "المعارضة" ليس فقط لإخفاقات ونقائض هذا النظام، لكن بالعكس لنجاحاته القصوى أيضاً، إنها تحمل المعنى المدهش لراديكالية التحدى أو العناد، لقد كتب يقول "إن العناد هو خاصية أصيلة فى الفكر الفلسفى، ولكى تكون عنيداً فإن ذلك يعنى رفض المصالحة السهلة مع الواقع" ولقد ساعده فى موقفه النقدى هذا احتفاظه بعدة مؤشرات متقابلة من الظواهر هى:

أولاً: استمرار البؤس واليأس فى العالم بسبب الحروب والتنافس التقنى فى انتاج أسلحة الدمار الشامل.

ثانياً: الفشل الجمالى لمجتمعنا المعاصر وكلمة مجتمعنا تعنى عنده (المجتمع الرأسمالى الاشتراكى معاً) حيث يظهر تناقض واضح لا يمكن إنكاره بين استبداده اليومى وبين قيمه ومعاييره الجمالية الممتدة عبر ألف عام من التوجيه الفنى.

ثالثاً: هناك حتمية لا يمكن نكرانها تتعلق بالتلاعب الهائل من خلال التوجيه الإيديولوجى للإعلام الاستهلاكى معاً. [4]

لقد فطن فلاسفة فرانكفورت وهربرت ماركوزة على وجه التحديد إلى جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ ذلك بالاتفاق مع كل من هيجل وماركس، ووصلوا

إلى أن الوعى الذاتى للفرد يعد فى نهاية الأمر وعياً اجتماعياً لذلك فقد رفضوا فكرة نزول المجتمع إلى حالة الفرد، كما يعلن علم الاجتماع عند هوفمن Hovman والفكرة المعاكسة وهى سيادة المجتمع على أفراده، كما يعلن علم الاجتماع عند دور كايم Dur Kheim .

يقول أدورنو "ليس هناك وعى بالأنا دون المجتمع، تماماً كما أنه ليس هناك مجتمع متجاوز للأفراد" تبعاً لهذه العلاقة الجدلية فإن الفرد كامل التطور إنما هو تمام لمجتمع مكتمل التطور، وإن تحرر الفرد ليس تحرراً من المجتمع، لكن انعتاقاً للمجتمع من الآلية، لأن التطور الكامل يحدث فقط فى ظل مجتمع إنسانى عادل. والكائن البشرى قادر على تحقيق ذاته فقط باعتباره فرداً فى مجتمع عادل. (5)

2- تطور رؤية الحداثة فى المنظور الإسلامى (عبد الوهاب المسيرى)

إن الاتجاه العام للحضارة الغربية الحديثة فى نظر المسيرى يميل نحو المزيد من الحلول الواحدية المادية، ونحو استيعاب مفهوم الطبيعة البشرية فى عالم الطبيعة والصيرورة، وتنكر ما بعد الحداثة مفهوم الطبيعة البشرية وأى مفاهيم قد ينشأ عنها ثبات أو تجـــــاوز(6).

إلا أن مفهوم الحداثة فى الحضارة الغربية لم يظهر باعتباره نموذجاً ثابتاً ومكتملاً ولكن باعتباره متتالية أخذت فى التحقق وبالتالى فإن مستويات الخطاب الإسلامى تجاه هذه الحضارة قد اختلفت بحسب اختلاف شكلها ومن ثم يصنف المسيرى مستويات الخطاب الإسلامى ورؤيته للحداثة إلى مستويين:-

أ- خطاب إسلامى ظهر مع دخول الاستعمار العالم الاسلامى وحاول أن يقدم استجابة إسلامية لظاهرتى التحديث والاستعمار، وقد ظل هذا الخطاب مهيمن حتى منتصف الستينيات وهو ما أطلق عليه اسم الخطاب الاسلامى القديم: وفى هذا التيار كان دعاة الإصلاح الأول يتعاملون مع الحضارة الغربية فى مراحل مختلفة عن المرحلة التى نتعامل نحن فيها مع هذه الحضارة.

فعلى الرغم من أن الحضارة الغربية الحديثة قد اتضحت هويتها باعتبارها حضارة امبريالية، إلا إنها مع ذلك كانت تحوى قدراً كبيراً من الثبات والإيمان بالقيم المطلقة، كما إنها كانت تدعى انها حضارة إنسانية متمركزة حول الإنسان.(7).

وقد ظهرت العلمانية الشاملة فى هذه الحضارة لا باعتبارها نموذجاً ثابتاً،

ولكن باعتبارها نموذجاً أخذ فى التحقق، وإن كان تحقق هذا النموذج واكتماله لم يكن قد حدث حتى نهاية القرن التاسع عشر. فالحياة الخاصة كانت بمعزل عن عمليات العلمنة، فكان الإنسان الغربى علمانياً فى حياته العامة متديناً ملتزماً فى حياته الخاصة.

وحينما أحتك المصلحون الإسلاميون الأوائل بهذه الحضارة، فهم لم يحتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل، وإنما احتكوا بحضارة علمانية بشكل جزئى، تمت علمنة بعض جوانب الحياة العامة فيها، ولم يكن الخطاب الغربى للحداثة أيضاً قد تبلور بعد، برغم تعالى بعض الأصوات، خاصة فى الأدب الرومانتيكى الغربى[8].

ب- الخطاب الإسلامى الجديد، فقد دخلت الحضارة الغربية فى مرحلة الستينيات فى أزمة والتى أطلق عليها ماركوزة أزمة الطريق المسدود وقد أدرك حملة الخطاب الإسلامى الجديد ذلك، حيث تغلغل الإعلام فى الحياة الخاصة للبشر الأمر الذى زاد من تنميطهم وكذلك سادت الثقافة التى تحمل الهجوم على الطبيعة البشرية. هذا الهجوم الواضح على الإنسان فى العلوم الإنسانية الغربية العلمانية يظهر فى كثير من الحياة اليومية، فيقول المسيرى: تعمل الثقافة الشعبية التى تصدرها هوليود على شيوع شخصيات لا علاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه، هناك الشخصيات ما فوق الإنسان (طرزان ، رامبو... إلخ) ولكن هناك شخصيات دون الإنسان (فرانكشتاين ، مادونا) وهى كلها شخصيات لا علاقة لها بالإنسان، ولا بالطبيعة البشرية، تذكرنا بإنسان داروين. [9]

والمتابع للتحليل الثقافى عند فلاسفة فرانكفورت خاصة عند ماركوزة وأدورنو نجد أنه يحتوى على خاصية أكثر تجريبية وهو ما نجده عند المسيرى أيضا.، حيث تتمثل هذه الخاصية فى الاعتداء الذى يمارسه المجتمع الرأسمالى الاحتكارى على الجانب المتطور من الثقافة خلال مساره القمعى للرغبة فى حياة أفضل بدءاً من فترة الستينيات، إلا أن هذا الاعتداء قد يرتدى قناع المصالحة الزائفة بين الثقافة والصيرورة الاجتماعية وذلك من خلال محاولة محو العناصر المتعارضة الموجودة فى الثقافة والتى بفضلها تمثل الثقافة بعداً آخراً للحقيقة. [10]

ومن ثم فقد كان من السهل على حملة الخطاب الاسلامى الجديد من دارسى

الحضارة الغربية فى منتصف القرن العشرين أن يعرفوا مثالبها كما لم يعد بوسعهم أن يمارسوا ذلك الاعجاب الساذج بها، والذى مارسه كثير من أعضاء الجيل الأول أمثال رفاعة الطهطاوى، فالحضارة الغربية التى عرفها الجيل الثانى مختلفة تماماً عن الحضارة الغربية التى عرفها الجيل الأول فيقول المسيرى:

"هكذا أصبحت المنظومة الاسلامية جزءاً من المنظومة العامة التى سادت العالم الثالث منذ بداية القرن الحالى، حيث كان الجميع يبذلون قصارى جهدهم فى اللحاق بالغرب والتنافس معه على أرضيته، وقد نادى الليبراليون فى بلادنا بتبنى المنظومة الغربية الحديثة بحلوها ومرها. إلا أن حملة الخطاب الإسلامى الجديد لا يشعرون بالاعجاب نفسه تجاه الحداثة 'الغربية، ولذا نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذرى لها، وهم فى ذلك لا يختلفون كثيراً عن الحركات الرافضة للحداثة مثل الماركسية التى نبعث منها مدرسة فرانكفورت التى عمقت هذا النقد، وكذلك الأدب الرومانسى. (11)

ويقوم المسيرى برصد معالم الخطاب الاسلامى الجديد ورؤيته للحداثة فى عدة نقاط هى: (12)

1- أنه خطاب غير انفعالى لا يحاول أن يثبت أسبقية الاسلام أو الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية ولا يبحث عن الأمجاد الغابرة.

2- وهو خطاب رافض لفكرة المركزية العالمية التى يضفيها الغرب على نفسه.

3- خطاب محايد فرغم رفضه لفكرة المركزية الغربية وتشيىء الإنسان وتشذره فى ظل الحداثة إلا أنه يقر بإبداعات الغرب فى نفس الوقت، وخير شاهد على ذلك مسرحيات بيكيت وإبداعات إليوت وغيرهم وكذلك لا يمكن إنكار تقدم الغرب فى المجالات العلمية واستخدام الحاسوب ونظريات الإدارة المختلفة.

4- يحاول الخطاب الإسلامى الجديد فى نفس الوقت أن ينفتح على الحداثة الغربية من خلال نقده لها، فقد يؤدى هذا النقد إلى التفاعل معها والاستفادة منها بشكل أو بآخر.

5- يدرك الخطاب الإسلامى الجديد قضية انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة ويتجاوزها.

6- يولى الخطاب الإسلامى الجديد اهتماماً كبيراً للعنصر الجمالى والفنى فلا يكتفى بمقولتي: حلال وحرام، وإنما يحاول أن يطور رؤية شاملة للفنون

الإسلامية تستند إلى الرؤية الإسلامية للكون وهذا الجانب فى الخطاب الإسلامى الجديد هو تعبير عن الانفتاح النقدى الخلاق، فكثير من الفنانين الإسلاميين تعلموا من الغرب ومع ذلك فإنهم ينسلخون عن المنظومة الغربية ولكن يستفيدون فقط من المعرفة التى اكتسبوها.

ثانياً: التداعيات السلبية لفكرة الحداثة عند كل من ماركوزة والمسيرى

إن المتتبع لفكر كل من ماركوز والمسيرى يجد أن هناك مفاهيم مشتركة أفرزتها الحداثة وانطلق منها كلاهما فى نقده للحداثة وهى:-

1- حيادية العلم عند ماركوزة أو ما أطلق عليه المسيرى (الواحدية المادية).
2- العقل الأداتى والعقل النقدى.
3- التسلع والتشيؤ.
4- الإنسان ذو البعد الواحد.

1- (حيادية المادة) عند ماركوز أو (الواحدية المادية) عند المسيرى

لقد رفض ماركوز فكرة حيادية التكنولوجيا والعلم وهى الفكرة الجوهرية للحداثة، حيث أكد أن حيادية المادة أمر مقبول ويساعد على التقدم العلمى، لكن حيادية التكنولوجيا والعلم نفسه يتطلب المناقشة لأن العقلانية العلمية، لابد أن تعمل فى ظل بناء منهجى ينظم المادة ويعالجها وذلك لا يتم بمعزل عن أى قيم إجتماعية وإنسانية، فالعلم الذى يلاحظ ويقدم النظرية يعد جزءاً من هذا العالم وبذلك فقد رفض ماركوز فكرة حيادية التكنولوجيا والعلم ورأى أن ذلك يجعل منهما أيديولوجيا خصية لتعزيز الوضع القائم، واستعاض عنها بفكرة الموقف القيمى Evaluative من التكنولوجيا. [13]

إن هدف ماركوز ليس تحدى أى تصميم أو نظام معين لكن بالأحرى تحدى البنية التاريخية للعقلانية التكنولوجية، حيث يعتبرها قابلة للتغيير، إنه يطالب بأشكال جديدة من العقل الأداتى بخلاف تلك المنتجة بواسطة التقنى، وهذا النمط يتولد عنه علم وأنظمة جديدة ؛ أى تكنولوجيا جديدة من شأنها أن تجعلنا فى انسجام مع الطبيعة بدلاً من كونها مجرد مواد أولية لموجودات بشرية، ومن ثم سوف نتعلم

إدراك قوى الطبيعة الكامنة بدلاً من إهدارها فى أغراض قصيرة المدى مثل القوة، الربح، إلخ.

وقد أوضح ماركوزة فى مقاله عن "التصنيع والرأسمالية" عند فيبر وكذلك "الإنسان ذو البعد الواحد" أن القول بالعقلانية التكنولوجية المحايدة يستبعد المجتمع، فحيادية المجال المعرفى تعد نوعاً من الوهم الأيديولوجى.

وقد أكد كارل ماركس من قبل على ذلك؛ حيث رفض فكرة حيادية التكنولوجيا قائلاً: إن المحرك الهوائى Hand Mill ينتج عنه مجتمع إقطاعى وأن المحرك البخارى Steam Mill ينتج عنه مجتمع رأسمالى صناعى ؛ فعلى الرغم من أن الإنتاج الإجتماعى هو الأساس عنده إلا أن التقنية إذا ما مثلت الشكل العالمى للإنتاج فإنها تجسد بذلك الثقافة العامة. (14)

وبالمثل فقد تناول المسيرى هذه الفكرة (حيادية المادة) لكن تحت مسمى آخر وهو ما أطلق عليه اسم (الواحدية المادية) أو الموضوعية المادية المتلقية ويمكن توضيح ذلك على النحو التالى:

يبدأ المسيرى مناقشة التضمينات الفلسفية للموقف المحايد (أو الذى يدعى الحياد) وهو الموقف الذى يتصور أنه يمكن رصد الظواهر الإنسانية مثلما ترصد الظواهر الطبيعية، وهذا الموقف يتصور أن العقل السليم هو الذى يرصد بحياد شديد، دون أن يشوه أو يعدل أو يغير، ويؤدى هذا بدوره إلى أن ثمة قانون عام مجرد يسرى على الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، على جسد الإنسان وعقله. إن كل الحقائق، عقلية وحسية، قابلة للرصد الموضوعى، ويعنى هذا أن إدراكى لا يختلف عن إدراك الآخر، وأن المعرفة هى مراكمة الحقائق، وإن عملية التراكم ستؤدى بالضرورة إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية خالية من التحيزات.(15)

يقول المسيرى: "إن ثمة مشكلة أساسية كامنة فى المجتمعات العلمانية التى تستند إلى عقد اجتماعى نابع من الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية، وهو عقد – كما نعلم – ينص على مساواة كل البشر. ولكن الإطار العام هو المرجعية المادية الكامنة فى (الطبيعة/المادة) الأمر الذى يعني استبعاد أى قيم متجاوزة مطلقة واستبعاد الإنسان أيضاً كقيمة مطلقة" (16) وبالتالى يصبح نموذج المجتمع هو حركة الذرات المتصارعة وهو نموذج لا يعترف بالتمايز بين ذرة وذرة. فالذرات تتحرك من تلقاء نفسها ويسودها النظام بشكل آلى وبذلك يتساوى عالم الإنسان بعالم

الأشياء وتؤدى، هذه الرؤية إلى نسبية أخلاقية يتساوى داخلها الخير والشر، وتعبر هذه المرجعية المادية الكامنة عن نفسها فى مفهوم السوق والمصنع وآليات العرض والطلب، والإيمان بأن كل شيء يرد على المادة وبأن البناء الفوقى يمكن تفسيره بكليته فى ضوء البناء التحتى فى النظام الاشتراكى.

وينشأ عن سيادة العقلانية المادية ما يعرف بمشكلة "التحييد والتطبيع" على حد تعبير المسيرى، فالتطبيع Naturalize يعني رد الظواهر إلى الطبيعة / المادة أو إلى القانون الطبيعى، باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانوناً عاماً يسرى على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية لا يفرق بين أحدهما والآخر، والتطبيع يفترض أن ثمة وحدة كاملة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، رغباته طبيعية أى مادية، ومعرفته تتلخص فى اكتشاف قوانين الحركة،.. إن ما يحكم الإنسان والطبيعة هو القانون الطبيعى، ولهذا ليست له مكانة أو منزلة خاصة فى النظام الطبيعى، إذ أن الطبيعة والمادة لا تعرف هدفاً أو غاية.[17]

إن تحييد العالم Neutralization of the world يعنى أن العالم يصبح مادة محضة لا يحوى غرضاً ولا غاية ولا هدف ولا معنى ولا مركزاً، ولا علاقة له بعالم القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، أو أية معيارية، وحينما ينظر الإنسان إلى هذا الكون بعد تحييده، فهو لا يرى سوى كائنات طبيعية/ مادية متساوية ليس لوجودها أى معنى. وعلى الإنسان أن يتخلى عن أى مرجعية معيارية متجاوزه[18].

يرفض مفكرنا هذه النزعة المادية، الحلولية، الكمونية العلمانية، ما بعد الحداثية اعتماداً على الأسس العامة لتفكيره التى قدمها لنا فى أكثر من موضع من كتاباته ونحيل خاصة إلى المجلد الأول من الموسوعة التى يقدم لنا فيه الإطار النظرى لفلسفة ثنائية متجاوزة للواحدية سواء كانت مادية أو روحانية.

ويقدم المسيرى نقده لهذه النزعة المادية قائلاً: إن عقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيرى المادى، حتى إننا نجد أن عالماً مثل تشومسكى ينكر تماماً الفكرة المادية القائلة بأن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء، وإنما هو عقل نشط يحوى أفكاراً كامنة فطرية، ولذا نجد أن تشومسكى يتحدث عن "معجزة اللغة" باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها فى إطار مادى، وإنما فى إطار نموذج توليدى يفترض كمون المقدرة اللغوية فى عقل الطفل، وهذا الكمون يعنى أن العقل ليس مجرد المخ.. مجموعة من الخلايا والأنزيمات. [19]

كما أن حس الإنسان الخلقى والدينى وحسه الجمالى وقلقه وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى هى أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادى، فهو أمر أكثر صعوبة.

2- العقل الأداتى والعقل النقدى:-

يستخدم كل من ماركوزة والمسيرى مصطلح العقل الأداتى " Instrumental Reason" أو التقنى لوصف الاتجاه السائد فى المجتمعات الحديثة، فالعقل الأداتى عند المسيرى، هو العقل الذى يلتزم على المستوى الشكلى "بالإجراءات دون هدف أو غاية، أنه العقل الذى يوظف الوسائل فى خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات؛ وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان" أى أنه العقل الذى يقوم بعمليات الترشيد الإجرائى الأداتى، وهو على المستوى الفعلى، العقل الذى يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملى مادى بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان. [20] ولقد فطن معظم فلاسفة فرانكفورت إلى هذه المسألة ورأوا أن الفرد قد وقع فى شرك عالم يتركز فيه رأس المال ويتداخل فيه الاقتصاد ونظام الحكم بشكل متزايد، إنه عالم تأسره الإدارة ويحكمه عقل تقنى أداتى، ومن ثم جاء رد فعلهم **على نحو مختلف**، حيث تضاءلت أهمية الاقتصاد السياسى فى المشروع النقدى عندهم، وظهرت فى المقابل محاولات لتطوير العديد من المفاهيم والمعتقدات المرسخة من قبل المجتمع، وذلك عن طريق تطوير علم إجتماع ثقافة الجماهير Developing a Sociology of Mass، فالوعى واللاوعى الفردى قد جرى إنتهاكهما بفعل العقل الأداتى وكان ذلك هو الدافع الأساسى لتوجه معظمهم لنقد هذا العقل المتسلط وأسسه المعرفية وتوجهاته الفكرية والإيديولوجية، فصار ذلك هو الطابع المميز لكتاباتهم.

وقد حاول هربرت ماركوزة فى كتاباته "فلسفة النفى"، "الإنسان ذو البعد الواحد"، "إيروس والحضارة" تتبع تجليات ذلك العقل الاستلابى فى كافة النواحى الإجتماعية والسياسية والثقافية وحتى الغريزية وذلك ما فعله أدورنو وهوركهيمر فى "جدل التنوير".

فالهدف من جدل التنوير عندهما هو نقد الأسس الفكرية والمعرفية والأنطولوجية التى يستند إليها الواقع المعاصر، فيتعارض من خلالها مع الفرد ويهيمن عليه[21] وقد أكد المسيرى على ذلك حيث نجد لديه ذات الموقف فيقول: "لا يفسر ممثلوا

مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداتى استناداً إلى عناصر مادية أو إقتصادية أو سياسية وإنما يرجعونه إلى عنصر ثقافى حضارى".[22]

فقد تناولت نظرية ماركوزة عن الثقافة مشكلة عامة واحدة لكن من زوايا مختلفة تتمثل فى محاولة اكتشاف سبيل يمكن من خلاله إحداث استجابة حقيقية لقوة متصاعدة وهى قوى "الابداع البشرى" "Human Creative" التى من شأنها أن تكشف زيف الرغبات الإنسانية المشبعة من قبل المجتمع الرأسمالى وعقله الأداتى الذى يحكمه وقد علق ماركوزة فى كتابه "مقال عن الحرية" an Essay on Liberation الصادر 1969 على الدور الذى تلعبه صناعة الثقافة فى إلغاء الاحتياجات الأساسية واستبدالها بحاجات زائفة نشأت فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، فقوة الرأسمالية وسيطرة العقل الأداتى قد عملا على إخماد صعود الوعى وخياله الناشئ عنه، وعمل الإعلام الجماهيرى للرأسمالية على تكييف الملكات العقلية والوجدان مع سوقها وسياستها، ووصل إلى المدى الذى قاد فيه تلك الملكات للدفاع عن هيمنتها... إن وصف ماركوزة لمذهب المحافظة على الضرورات الذى خلفته الرأسمالية الاحتكارية يشبه تقييم أدورنو لعرقلة التجاوز الذى ينشأ عن طريق السعى نحو الشمولية، فكلاهما يؤكد أن الحاجات الإنسانية الأصيلة تخفيها حاجات غير أصيلة ويخدمها مجتمع رأسمالى متقدم يحكمه عقل أداتى.[23]

ويبلور المسيرى سمات لعقل الأداتى فيما يلى:-

(1) النظر إلى الواقع من منظور التفاؤل وعدم الاهتمام بالخصوصية.

(2) القدرة على إدراك الأجزاء، لذا فهو يفتت الواقع ويفككه إلى أجزاء غير مترابطة.

(3) النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية.

(4) النظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية باعتباره شيئاً ثابتاً وكماً واضحاً، ووضعاً قائماً لا يحوى أية إمكانيات.

(5) النظر إلى الطبيعة والإنسان باعتبارهما مادة إستعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها لخدمة أى هدف.

(6) اعتبار أن الهدف النهائى من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات ومن هنا جاءت تسمية ذلك للعقل بالعقل الذاتى.

نتيجة لما سبق يصبح العقل الأداتى عاجزاً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية فى سياقها الشامل الذى يتخطى حدوده المباشرة، كما أنه يعجز عن إدراك أى غائيات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية، ولذا يمكن تسميته بالعقل الجزئى. [24]

3- التسلع والتشيؤ

يعتبر مصطلح التسلع Commodification والتشيؤ من أهم المصطلحات التى يناقشها كل من هربرت ماركوزة وعبد الوهاب المسيرى لوصف بعض الظواهر التى أفرزتها المجتمعات العلمانية الحديثة، والتسلع كمصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تبادل السلع تصبح هى النموذج الكامن فى رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع، وإذا كانت السلعة مركز السوق والمحور الذى يدور حوله، فإن التسلع يعنى تحول العالم إلى حالة السوق، أى سيادة منطق الأشياء، ولأن السلعة شيء، فإن التسلع يعنى أيضاً التشيؤ Reification أى تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية) ومعاملة الناس باعتبارهم موضوعاً للتبادل. [25]

وقد فطن كارل ماركس من قبل إلى أن عملية تقديس السلعة تعنى تحول المنتج الاجتماعى إلى شيء ميتافيزيقى، فتبلغ السلعة درجة التقديس من خلال شكل إنتاجها. [26]

وقد أكد هربرت ماركوزة على أن عملية التسلع والتشيؤ أصبحت عملية شاملة استطاعت أن تستوعب كل شيء خاصة مجالى (الفن والثقافة) ومثله مثل باقى فلاسفة فرانكفورت يرى أن الفن قد أصبح داخلاً فى دائرة اهتمام العمل التجارى القائم على مبدأ الكسب والخسارة، فليس هناك مجال لبيان المنطق الجمالى، فالفن فى هذا القرن ما هو إلا هدف للتسلية وشغل وقت الفراغ، ومن أجل تحقيق ذلك فإن عملية التصنيع الثقافى تسعى دائماً إلى تطبيع التشيؤ، ومن ثم فإن التجارة والمكسب والخسارة تكون هى الأساس الذى تنهض عليه صناعة الثقافة، فالنظرة إلى الثقافة والفن باعتبارهما سلعة لا تضع فى حسبانها الفروق التى بين الملكيات المخصصة لإشباع الجسدى والملكيات المخصصة للإشباع الذوقى والرغبة والخيال والمتعة الجمالية، حتى لو تشابهت المنتجات الثقافية مع منتجات الإشباع الجسدى فى عملية الإنتاج فإنهما يختلفان فى خواصها. [27]

وتتبدى العلاقة بين الثقافة والاقتصاد ليس فحسب فى أن الثقافة قد أصبحت سلعة، ولكن فى أنه فى المقابل قد أصبح الاقتصاد نفسه ثقافة وفناً، مما يعنى أن هذا الأخير قد فقد استقلاله، وتخلى عن دوره التاريخي والحضارى ليصير بذلك خادماً للأغراض التجارية الربحية الصرفة. إن إنتاج السلع الآن أضحى ظاهرة ثقافية حيث تشترى السلعة ربما لا لشيء سوى صورتها أكثر مما تشتريها لاستعمالها المباشر، ولقد نشأت صناعة بالكامل من أجل تصميم صور السلع والتنميط لبيعها، فالإعلان أصبح وسيطاً أساسياً بين الثقافة والاقتصاد، وأصبح الاقتصاد بهذا المعنى مسألة ثقافية. [28]

4- الإنسان ذو البعد الواحد

لقد أنتجت المفاهيم السابقة (حيادية المادة ، العقل الأداتى ، التسلع أو التشيؤ) مفهوماً جديداً كان نتاجاً طبيعياً لهذه المفاهيم وهو "الإنسان ذو البعد الواحد"-One Deimensional Man كما يطلق عليه هربرت ماركوزة ويذهب المسيرى إلى أن المجتمعات الاستهلاكية تتسم بهيمنة المؤسسات الرأسمالية على السلطة وسيطرتها على عملية الإنتاج والتوزيع، بل صياغة رغبات الناس وتطلعاتهم وأحلامهم، فهي تنجح فى خلق طبيعة مشوهة للإنسان فيتركز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها (فهو إنسان وظيفي)، وتتركز أحلامه على السلع ويرى ذاته باعتباره منتجاً ومستهلكاً فحسب، دون أدنى إحساس بأن له غايته أو هدف أعظم، ويتم إشباع رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحادى البعد تماماً (متسلعاً متشيئاً، مرتبطاً تماماً بسوق السلع، حدوده لا تتجاوز عالم السوق). [29]

أما الإنسان ذو البعد الواحد كما يرى ماركوزة هو نتاج مجتمع قمعى يحاول فى عمله أن يتحكم فى العقل وتوجيهاته، ويقر فى منطقه الصارم ويرفض فى المقابل حرية الخيال ومن ثم لا يعمل الخيال. وهو خاضع للمراقبة من العلوم النظرية والتطبيقية.

ان الخيال وفقاً لماركوزه أقل وأكبر من مجرد مثال للتطبيق فهو أكبر من مجرد مثال، لأنه يتراجع فى مواجهة المهام العملية التى ينبغى اكتمالها، وهو أكبر من مثال للتطبيق لأنه يدير ظهره لأمثلة التطبيق، بل ويعوقها ويصعد فى نفس الوقت الكذب الموجود فى العالم الواقعى، إنه النافذة التى من خلالها نستطيع أن نعى العالم مختلفاً عن تلك الحياة التى يسودها الانتاج الواسع والتقدم التكنولوجى

فى نظر ماركوزة يعد مصحوباً بعملية تعطيل للخيال فالإنسان ذو البعد الواحد إنسان مسلوب الخيال. (30)

خاتـــــمة

في نهاية بحثنا يمكننا ان نخرج بمجموعة من النتائج والملاحظـات تبلـور رؤيتنا لمفهوم (الحداثة) فى ضوء الحركة النقدية المزدوجة التى تعرض لها مـن قبل المفكرين فى الشرق والغرب على الـسواء ، وحيـث يمثـل الاتجـاه الأول المسيري ويمثل الثاني ماركوزة. والحقيقة التى ينبغي الا تغيب عن الاذهان هو ان كليهما لم يقم بمحاولة فردية لنقد الحداثة الغربية ، وإنما كان فى محاولته هذه يمثل تراثاً ثقافياً وحضارياً ضخماً ، فينتمي ماركوزة الـى الحـضارة الغربيـة يتبنـي العقلانية النقدية مدرسة فرانكفورت، وينتمي المسيرى الى الحضارة العربية ويحمل فى داخله مبادىء وتعاليم الإسلام الروحية والاخلاقية.

وبناء على ذلك يكون التعرض لنقد مدرسة فرانكفورت والخطاب الاسلامي بصفة عامة خطوة لا بد منها قبل التعرض لمحاولة ماركوزة والمـسيري بـشكل خاص ، وأول ما يمكن ملاحظته فى هذا الصدد هو أن نقد الحداثة الغربية من قبل مدرسة فرانكفورت إنما كان بمثابة النقد الذاتي ، أى أن الحضارة الغربيـة كانـت تقوم – من خلال مدرسة فرانكفورت – بعملية مراجعة للـذات ، حيـث الغـرب يراجع الغرب.

وذلك بعكس الحال بالنسبة للخطاب الاسلامي الذى كان ينقد الغرب بوصـفه "آخر" ومن ثم كان يستند على علاقة الاسلام بالغرب ويتوقف عليه فنجـده مـرة معجباً بالغرب (الخطاب الإسلامي القديم) ، ومرة ناقداً لـه(الخطـاب الاسـلامي الجديد)، وهو ما لا نجده لدى مدرسة فرانكفورت التى كانت نقدية منذ البداية ، ولم تغير موقفها حتى النهاية.

والحقيقة أن هذا الإختلاف بين نقد الحداثة الغربية من قبل الفلاسفة الغربيين أنفسهم وإعجاب المفكرين الاسلاميين بهذه الحداثة فى المرحلة الأولى له ما يبرره، حيث وصل الغرب الى ذروة التقدم العقلي والمادى فى نفس الوقت الذى كان فيـه المسلمون فى بداية مرحلة التحديث ، ومن ثم كان اللحاق بركب الحضارة الغربيـة – فى نظر الكثيرين – هو الطريق الأمثل لمن أراد الـدخول فـي عـصر العلـم والمدنية الجديد . فلم يكن من المقبول أن يتم نقد العقل والتكنولوجيا من قبل ثقافـة

تفتقر– فى شق غير يسير منها – الى العقل والتكنولوجيا ، وفى المرحلة التالية كان أمراً طبيعياً أم يتحول الخطاب الإسلامي من الإعجاب الساذج الى النقد الواعي بعدما تم تصدير مثالب الحضارة الغربية إلى العالم الاسلامي – فالرغبة المحمومة للحاق بالغرب لم تؤت ثمارها على النحو المرجو منها ، وإنما على النقيض كان اللحاق بالسلبيات أكثر من الايجابيات ، وبالقشور أكثر من اللباب . وفى هذا الصدد يذكر المسيري أنه " فى العالم الثالث يلاحظ تزايد معدلات التغريب بشكل واضح ، ويصبح نجوم السينما ولاعبو الكرة هم المركز ويتبني الناس الاستهلاكية إطاراً للحياة البراجماتية والداروينية أطراً معرفية"[31].

وإذا انتقلنا إلى نقد ماركوزة والمسيرى للحداثة الغربية فيمكننا ملاحظة الآتي:–

إن رفض ماركوزة لحيادية التكنولوجيا والعلم ومطالبته بموقف قيمي من التكنولوجيا على اعتبار أن العقلانية العلمية لا يمكن أن تعمل بمعزل عن أى قيم اجتماعية وإنسانية ، هو نفس ما يذهب إليه المسيرى لكن مع اتساع فى الرؤية حيث لا يقتصر المسيرى فى نقده على مجال العلم والتكنولوجيا ، وإنما يمتد بالرصد والتحليل إلى مجالات الدين والفلسفة والاقتصاد والسياسة والفن حتى يصل إلى أدق تفاصيل الحياة اليومية كاشفاً عن مدى تغلغل وهيمنة الحداثة المنفصلة عن القيمة فى حياة الإنسان المعاصر (الغربي بالاصالة والعربي الإسلامي بالتبعية) فيرى المسيرى " أن نموذج الحداثة المنفصلة عن القيم هيمن على كل مجالات الحياة ، المهم منها وغير المهم ، المركزى منها والهامشي ، وأحكم قبضته وأصبح هو أساس الخريطة الادراكية للانسان الغربي الحديث ، ولكثير من شعوب العالم الثالث خاصة النخب الحاكمة"[32].

وإذا انتقلنا إلى مصطلحى "الحيادية المادية" عند ماركوزة و"الواحدية المادية" عند المسيرى فسنجد أنهما يؤديان نفس المعنى على الرغم من كونهما مختلفين فى التركيب. فإذا كانت "الحيادية المادية" تعنى انفصال التكنولوجيا والعلم عن القيمة، فإن "الواحدية المادية" تعنى النظرة احادية البعد التى تختزل أى ظاهرة إلى جانبها المادى فحسب ، وتعزلها عن أي قيمة أخرى سوى قيمتها المادية المحايدة.

ويلاحظ أن الخلفية الفلسفية المركبة (خليط من الأنطولوجيا الوجودية والفكر السياسي الطوباوى وفكر فرويد ونظرية ماركس فى الاغتراب وفكر هيجل النقدي) هى التى تحدد الاتجاه الفكرى النقدي لماركوزة ، بينما ينبع فكر المسيرى النقدي

من مرجعيته الدينية والأخلاقية ، الأمر الذى يجعله يهتم بالتركيز علـى إظهـار وكشف التجليات السلبية للحداثة فى سلوك الفرد والمجتمع على السواء.

أما عن المصطلح الثاني "العقل الأداتى" فبالرغم مـن أن كـلا الفيلـسوفين يستخدمان نفس المصطلح إلا أنه من الملاحظ أن المسيرى كان يركز على العقـل الفردى بينما كان ماركوزة يركز على العقل الجمعـى (الإدارة ووسـائل الإعـلام الجماهيري) ، ومن ثم جاءت معالجة المسيرى أكثر تجريداً ، حيث اهـتم بتحليـل عمليات الإدراك وآليات التفسير وتكوين النماذج المعرفية.

وإذا كان الفيلسوفان قد انتهيا الى نفس النتيجة وهى رفض "العقل الأداتـى" فإن كليهما كان له أسلوبه الخاص فى طرح البديل وإيجاد المخرج من المأزق الذى تسببت فيه هيمنة "العقل الاداتى" فكان الفن بالنسبة لماركوزة هو المـلاذ الوحيـد المتبقي للتجربة متعددة الأبعاد فى مجتمع أحادى البعد " فمنطق العمل الفنى يؤدي إلى ظهور حساسية مركبة جديدة تتحدى كلاً من الحساسية القائمة والعقـل الـذى يتبدى من خلال المؤسسات الاجتماعية السائدة "[33].

وفى المقابل نجد أن المسيرى قد سلك نهجاً آخر يتناسـب مـع معالجتـه التجريدية التحليلية حيث قام بتقسيم العقل الى: عقل متلق سلبي وعقـل توليـدي ، ويرفض الأول باعتبار أنه يتعامل مع الظواهر كجزء لا يتجزأ من الطبيعة ومن ثم يخضع لقوانينها المادية دون ان يكون له دور فاعل فى البحث وتكـوين الأفكـار الكلية ، بينما يعلى من شأن العقل التوليدي الذى يعتبر " قوة فى الانـسان تـدرك المبادىء العامة التى تتحكم فى الواقع ، كما تدرك المعانى العامة غير المادية مثل ماهية الظواهر "[34].

وفى كل الأحوال يلاحظ أن ماركوزة والمسيرى لم يبتعدا كثيراً عن بعضهما البعض برغم إختلاف أساليب المعالجة ، فالفن عند مـاركوزة والعقـل التوليـدي عنـد المسيرى إنما يرتدان فى النهاية إلى فكرة " الإبداع " أى أن كلاً الفيلسوفين يريان أن فى الإبداع الإنساني يكمن الحل والسبيل نحو الخروج من كهف العقل الاداتى المظلم .

ونفس الأمر نجده عند الحديث عن مصطلح " التسلع أو والتشيؤ " لا يمكـن إغفال التشابه الكبير فى معالجة كل من ماركوزه والمسيرى لهذا المفهـوم ، إذ أن تحول المجتمع إلى سوق كبير، وإخضاع كل شىء لعملية البيع والشراء ، بالإضافة إلي نزوع إنسان هذا العصر ولهاثه الدائم نحو جمع أكبر قدر مـن الـسلع غيـر

الضرورية هى السمات العامة والمشتركة التى يطرحها كلا الفيلسوفين كتجليات لمعنى "التسلع" إلا أنه من الممكن اختصار هذه المعاني فى عنصرين هامين كان لهما حضور قوى فى فكر الفيلسوفين وهما الفن (الإعلان) والجسد (الجنس)، فيرى ماركوزة ان " (الجنس يصبح مجرد خدعة إعلانية وبذلك يزداد اتسلع نطاق الحاجة للسلع كما يزداد إنتاجها وتظهر الوفرة السلعية"[35] ويرى المسيرى أن" توظيف الإعلانات التليفزيونية للبعد الجنسي للإنسان هو اكتشاف لطاقة محايدة لا تنفد داخل الإنسان ، وربطها بالسلع بحيث يتحول الإنسان الى شئ يشبه كلب يا بافلوف العتيد بأفعاله المنعكسة الشرطية"[36].

وبرغم هذا الاتفاق والتشابه الكبير بين فكرى الفيلسوفين فى معالجتهما لمفهوم " التسلع " باعتباره أحد التجليات السلبية البارزة للحداثة الغربية ، إلا أن الموقف التاريخي والانتماء الحضارى المختلف للمسيرى يجعله يوسع من دائرة بحثه لتحتوى الداخل بجانب الخارج ، الأنا بجوار الآخر ، لتتحول أزمة التسلع والتشيؤ الى قضية محلية تحتاج الى مزيد عناية وكثير مراجعة ، فيرى المسيرى أن سلع الحضارة الغربية " قد بدأت فى طرد كثير من سلعنا ومنتجاتنا الحضارية بكل حسنها وقبحها ، لتحل محلها بكل حيادها "[37] والمقصود بالحياد هنا هو تجاوز الزمان والمكان والسقوط فيما أسماه المسيرى بعبارة بليغة "اللازمان الاستهلاكي" بمعنى أننا نستهلك منتجات تنتمى لحضارات أخرى ولا تعكس شيئاً ما داخلنا، ومن ثم فإننا نرى الواقع كشىء خارج عنا، وبالتالى نشعر بالاغتراب داخل بيئتنا .. وإذا كان ماركوزة يرى الحل والخلاص من عبودية السلعة لا يمكن أن يتحقق الا على يدى النخبة المثقفة التى تقوم بتوجيه الجماهير التى فقدت رشدها وتم إغواؤها من قبل المؤسسات الاستهلاكية، فإن المسيرى يرى الحل فى توجه حضارى جديد يعيد بعث القيم التراثية التى ترى الانسان بوصفه كياناً مركباً يمكنه أن يساهم فى البناء والإبداع إذا ما تواجد داخل مجمتع عادل يضمن له حاجاته الأساسية ويحقق له الشعور بالأمان، ولأن التداعيات السلبية للحداثة الغربية تنصب فى النهاية على الإنسان، ولأن أساس الانهيار الحضارى الغربي إنما يرتد فى النهاية الى إهدار القيم والقضاء على الانسان، فإن الخلاصة النهائية لنموذج إنسان هذا العصر هو "الإنسان ذو البعد الواحد" وبالرغم من أن هذا المصطلح يعد من ابداعات ماركوزة إلا أن المسيرى – نتيجة شعوره الداخلى العميق بأزمة الإنسان الحديث – فإنه يصوغ أكثر من مصطلح يعبر عن هذا المعنى، بل إنه من الممكن

رد كل فكر المسيرى إلى هذا التمييز الواضح بين "الإنسان ذو البعد الواحد" و"الإنسان المركب" وفى هذا الصدد نجد لديه "الإنسان الاختزالـــى" و"الإنـــسان الجـــسمي" و"الإنسان الاقتصادي" و"الإنسان الطبيعي" وكلها تنويعات على نفس اللحن.

واذا كان كل من ماركوزة والمسيرى ينجح فـــى رصـــد أســـاس المـــشكلة وتوصيف الأزمة فإنهما – كالعادة – يختلفان فى طريقة الحل – فيجـــد مـــاركوزة ضالته فى فكره هيجل العقلاني، وبناء عليه يكون "الإنسان العقلاني" هو البديل عن "الإنسان ذو البعد الواحد" ذلك أن "الإنسان العقلاني يوســـعه أن يتجـــاوز النظـــام الاجتماعي القائم ويصل الى مستوى أعلى من عقله الذى يقارن المعطى المباشـــر (المجتمع الأحادي البعد) بالمعايير الإنسانية العقلانية العالمية "[38].

وفى المقابل نجد "الإنسان الإنسان" عند المسيرى هو البديل عـــن "الإنـــسان الطبيعي" فهو إنسان طبيعي/ مادي يحوى داخله عناصر (ربانية) متجاوزة لقوانين الحركة التى تسرى على الإنسان والحيوانات، ومتجاوزة للنظام الطبيعي/ المادى "[39].

ومن خلال هذا التحليل يتضح جلياً أن ماركوزة والمسيرى يتفقان بشكل عام فى رصد المشكلات وتوصيفها ، ولكنهما يختلفان فى طرق الحل ، وذلـــك بـــسبب المرجعيات المختلفة التى ينبع منها فكر كل منهما، فنجـــد أن المرجعيـــة الدينيـــة والأخلاقية هى دائماً التى تقف وراء أطروحات المسيرى، ومن ثم كان الإنسان ذو النزعة "الربانية" هو الحل النهائي عنده، بينما كان الإنسان "العقلاني" هو الحل عند ماركوزة لأنه يستند الى مرجعية فلسفية وضعية هى فكر هيجل.

الهـــــوامش

(1) Fenberg, Andrew, "Marcuses or Habermas: Two Critiques of echnology" (San Diego: State University, 1996), PP. 45 – 70.

قد نلتمس إرهاصات مشكلة الحداثة أو علاقة التكنولوجيا بالقيم لأول مرة فـــى محـــاورة جورجياس لأفلاطون، ففى هذه المحاورة ناقش سقراط طبيعة التقنى Techne، فعلاقة التقنـــى بما له قيمة ظلت قضية أساسية منذ بواكير الفكر الفلسفى الغربى إلى وقتنا هذا وهيـــدجر علـــى سبيل المثال قد أبدى إهتماماً بالغاً بهذه القضية وكذلك جاك إلول عام 1964 ومجموعة كبيـــرة من النقاد الاجتماعيين الذين يوصفون باعتبارهم تكنوفـــوبيين Technophobic أى مـــصابين بعقدة التكنولوجيا.

(2) د. سهير عبد السلام، "العقل الأداتي ونقد السيطرة لدى هوركهيمر، أدورنو، ماركيوز"، مجلة الفلسفة والعصر (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، يناير 2002).

(3) د. قيس هادى أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى، 1998م) ص 111 .

(4) Feenberg, Andrew, "Comment on one of Marcuse's Last Speeches", in apitalism, Nature Socialicm, (Sept.,1992)

(5) Tar, zoltan, The Framkfourt School the Critical Theories of Marx, Horkheimer and theodor W, Adorno, (New York, London, Macmillan, 1977), P.163.

وهذه الفكرة قد وردت بالفعل من قبل فى نص لأفلاطـون، حيـث يقـول "إن الاعتمـاد الاجتماعى والوظيفى المتبادل يعد شرطاً مسبقاً لتحقيق اهمية الكائن البشرى وذاتيته، والمجتمع العادل فقط هو الذى يسمح بذلك" فأفتراضى الكرامة الإنسانية والتطور الكامل لكل فرد ينبغى أن يصبح جزءاً مكملاً من بناء المجتمع وقد سبق للمجتمع البرجوازى المبكر وعمل علـى تغذيـة فكرة استقلالية الفرد، لكن خلال مسار التطور التاريخى للرأسمالية المتنافسة تحولت هذه الفكرة إلى إيديولوجيا، وقد تنبأ هربرت سبنسر Herbert Spencer بأن التطورات المجتمعية سـوف تزيد بشكل متزامن من التكامل والتفاضل.

(6) يخبرنا المسيرى فى كتابه دراسات معرفية فى الحداثة العربية من تطور أفكـاره وتبلورهـا حول الحضارة الغربية. ونفس الشيء نجده فى كتاب الحداثة وما بعد الحداثة حيث يعرض فى المقدمة لكيفية تحدد موقفه وهو فى بعثته الدراسية بالولايات المتحدة نحو الحضارة الغربيـة ويمكن القول أن المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية يقدم لنـا الأسـاس المعرفى لرؤية المسيرى العامة التى تحدد موقفه النقدى من الحضارة والحداثة الغربية.

(7) د. عبد الوهاب المسيرى، "معالم الخطاب الاسلامى الجديـد" ، مجلـة المـسلم المعاصـر، (القاهرة : مؤسسة المسلم المعاصر، العدد (89) ، 1997م).

(8) المرجع السابع.

(9) د. المسيرى، "المادية وموت الإنسان" ، مجلة المسلم المعاصر، (القاهرة : مؤسسة المسلم المعاصـر ، العدد (279 ، 1996).

(10) Johnson, Paulin, Marxist Aesthectics: The Faundations Within Everyday Life for an Emancipated consciousness, (London: Boston Press, 1984),. PP. 106 – 108

(11) د. المسيرى، "معالم الخطاب الإسلامى الجديد"، مرجع سابق.

(12) د. المسيرى ، "معالم الخطاب الإسلامى الجديد" ، مرجع سابق.

(13) M arcuse (H), One Dimensional Man: Study in T he I dealogy of Advanced Industrial Society (Boston: Boston Press, 1964), PP 146-147.

(14) Ibid., P. 154.

(15) د. المسيرى، دفاع عن الإنسان، (القاهرة: دار الشروق، 2003م)، ص 277 ، ص 278.

(16) د. المسيرى "المادية وموت الإنسان" ، مرجع سابق.

(17) د. المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة، دار الشروق) ، ص 129 ، ص 130

(18) المرجع السابق، ص 130

(19) د. المسيرى "المادية وموت الإنسان" ، مرجع سابق.

(20) د. المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص 134.

(21) د. رمضان بسطاويسى، "الأسس الفلسفية لنظرية أدورنو الجمالية" ، مجلة أوراق فلسفية (القاهرة مركز النيل للنشر، العدد 27 ، ديسمبر 2002م) ص 228

(22) د. المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 135

(23) Johnson, Paulin, Op. cit., P.98.

(24) د. المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 137

(25) المرجع السابق، ص 140

(26) مايو فرناندو يولونييزى، "الثقافة والسلعة"، ت / د. سمير متولى، مجلة الفن المعاصر (القاهرة: أكاديمية الفنون، العدد الخامس، 2004م) ص 275.

(27) المرجع السابق ، ص 277.

(28) فريدريك جيمسون، "العولمة والاستراتيجية السياسية" ، ت / د. شوقى جلال، مجلة الثقافة والفنون والآداب، العدد (104) ، سنة 2001م، ص 33 ، ص 34

(29) د. المسيرى ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص 144.

(30) Marcuse (H), Eros and civilization, (London, Allen Lone: The Penguin Press, 1970), P. 142

(31) د. المسيرى ، دراسات معرفية فى الحداثة الغربيـــة، القـــاهرة: مكتبـــة الـــشروق الدولية، 2006م، ص 121.

(32) المرجع السابق ، ص 255.

(33) د. المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، ص 407.

(34) د. " المسيرى، دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 352.

(35) د. المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص 406.

(36) د. المسيرى دراسات معرفية فى الحداثة الغربية ، مرجع سابق ، ص 304

(37) المرجع السابق ، ص 308.

(38) د. المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، مرجع سابق ، ص 406.

(39) د. المسيرى، دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص22.

رؤية المسيرى للنسوية

عبير سعد[*]

يمثل عبد الوهاب المسيري نموذجا للمفكر شمولي الرؤية، عميق النظـرة، فكره بمثابة بوتقة تجتمع فيها شتي ألوان المعارف الإنسانية من سياسة و اجتمـاع فكر إلي جانب الفلسفة والنقد والأدب .

واهتمام المسيري بتناول ودراسة مقولات الفكر الغربي المعاصر يكشف لنا عن عقلية نقدية لا تقف عن حدود العرض والإعجاب فقط بل يتعدى ذلـك إلـي التحليل والنقد ومحاولة الكشف عـن الأسـاس الفكـري والاقتـصادي والنفـسي والاجتماعي لتلك المقولات والأسس التى تقوم عليها الحضارة الغربية والحداثة وما ينجم عنها ملاحظة مشكلات تؤرق الإنسان المعاصر ،و يتضح هذا فـي أعمالـه عن: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة والحداثة والتفكيكيـة و أسـس اليهوديـة والصيهونية باعتبارهما نتاجا للفكر الأوربى ؛ مما جعله يخصص ما يقـرب مـن ربع قرن ليقدم لنا أهم الموسوعات العربية التي تناولت اليهوديـة والـصيهونية كظاهرة اجتماعية وإنسانية وتاريخية أي انه ينبغي دراستها فـي إطـار التـاريخ الإنساني وليس خارجه .

وإذا كانت الفلسفة النسوية الأن هي من أهم الفلسفات المعاصرة بل الراهنـة واحدى تجليات العلمانية الشاملة فما موقف المسيرى من النسوية ؟ وهل يـرفض المسيرى تلك الفلسفة علي جملتها ؟ أم أنه يرفض فقط بعض تياراتها المتطرفـة ؟ وما الأسباب التى تكمن ورا هذا الموقف ؟

وحتى يمكننا الإجابة علي تلك التساؤلات وإستجلاءاً لرؤية المسيرى للنسوية علينا أن نعرض أولا لحركة النسوية فى إطار العلمانية الجزئية مرة ثم النسوية فى إطار العلمانية الشاملة لبيان موقف المسيرى منها ثم بعد ذلك نتناول كيف نظر المسيرى إلى الرأسمالية على أنها أخطر ما يهدد الكيان الأنثـوى بـل الإنـسانى وأخيرا نعرض لجدلية العلاقة بين الأنا والأخر باعتبارها الصورة المثلى لماهيـة العلاقات الإنسانية كما يتصورها المسيرى.

---

[*] باحثة فى الفلسفة آداب القاهرة.

لقد أضحى مصطلح النسوية علي قائمة المصطلحات المهيمنة علي الثقافة الغربية بل إن الأمر امتد ليشمل ثقافة الشرق و خصوصا مصر بدءا من رفاعة الطهطاوي في كتابه "المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين" عام 1873 ومع الشيخ حمزة فتح الله في كتابه "باكورة الكلام علي حقوق النساء في الإسلام" 1889 والموجة العاتية لضرورة تعليم وتثقيف وتحرير المرأة مع قاسم أمين في كتابيه " تحرير المرأة " عام 1899 و"المرأة الجديدة " عام 1990. إن مصطلح النسوية من المصطلحات التي لم تخرج إلي النور دفعة واحدة بل تشكل عبر مراحل مختلفة وثقافات متباينة، فالنسوية في أول عهدها ظهرت كحركة سياسية في القرن التاسع عشر تطالب بمساواة المرأة بالرجل في الحقوق السياسية .

أما في مرحلة ما بعد الحداثة فقد انتشرت النسوية بشكل واسع وبدأت تتبلور ما يسمى بالفلسفة النسوية، تلك الفلسفة التي استمدت أصولها من بعض تيارات ما بعد الحداثة التي حاولت هدم ثنائية (الذكر|الأنثي) مما ساعد الفلسفة النسوية أن تلعب دورا هاما في تحطيم هذه الثنائية .

والمسيرى لا يرفض تلك الفلسفة علي جملتها وإنما يقبل بعض توجهاتها ويرفض البعض الآخر بناءاً علي رؤية أوسع ولبيان تلك الرؤية العامة التي يقترب موقف المسيري إلى حد ما منها لا بد أن نشير إلي النسوية في إطار العلمانية الجزئية ثم النسوية في إطار العلمانية الشاملة .

أولا : النسوية في إطار العلمانية الجزئية :

إذا كان موقف المسيرى من النسوية لا يتضح إلا بوضعها في إطار العلمانية الجزئية مرة والعمانية الشاملة مرة أخرى لذا علينا بالبدء بتعريف المسيرى للعلمانية الجزئية " العلمانية الجزئية التى يعرفها المسيرى هي رؤية جزئية للواقع تنطبق في عالم السياسة وربما علي عالم الاقتصاد وما يعبر عنه بفصل الكنسية عن الدولة فهى تشمل " مؤسسات الدولة المختلفة " ويحدد البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين " الدين وحده " عن الدولة بمعني أن الحياة العامة في بعض جوانبها.[1] ويلاحظ المسيرى أن العلمانية الجزئية تلزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وكثير من جوانب الحياة العامة " كل هذا يعني أن العلمانية الجزئية تترك

حيزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة بل وللقيم الدينية ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة " بالمعني المحدد " أي أنها صيغة تعترف بقدر من الثنائية وباستقلال الإنسان عن قوانين المادة.(2)

وفي إطار هذا التعريف نفسه نلاحظ أن العلمانية الجزئية تبقي وتحتفظ بمركزية الإنسان وحقوقه لذا قامت هذه العلمانية نفسها لتحرر الإنسان من ربقة الكنيسة وأي سلطة تهدف لتهميشه وطمث حريته وتعطي مزيداً من الأمل في تحقيق مستقبل أفضل يصنعه بذاته وبإرادته الحرة دون وضع العقبات أمامه باسم السلطة الدينية .

يبدأن فصل الدين عن الدولة لا يعني تنحية الدين جانبا من حياة الإنسان وإنما يعني تحرر الإنسان من كل سلطة تحاول تقييده حتى لو دينية ، فلا يخشي الإنسان سوى الله وضميره.

إذن فالعلمانية الجزئية هدفها تحقيق قدر أكبر من الحرية والكرامة للإنسان وفي هذا السياق نفسه ظهر مصطلح Feminism الذى ترجم إلي النسوية " التي تعود إلي أصلها Feminisme الذي استخدمه الاشتراكي اليوتوبي شارل فورييه ، وقد استخدمت الكلمة للمرة الأولي في انجلترا للإشارة إلي دعم المرأة بحقوقها السياسية والقانونية بالمساواة مع الرجل "(3) بهذا المعني يكون الهدف المنشود لتلك الحركة هو تمكين المرأة من حقوقها السياسية التي يتمتع بها الرجل لذلك كان الهم الأكبر لتلك الحركة هو تأكيد المساواة بين الرجل والمرأة وأن الاختلاف البيولوجي لا يحول دون ممارسة المرأة لحقوقها السياسية والإنسانية.

إذن فالعلمانية الجزئية والنسوية من هذا المنطلق يستندا إلي مرجع واحد هو تحرير الإنسان، ففي الوقت التي تعمد فيه العلمانية الجزئية لتحرير الإنسان من القيود التي فرضت عليه باسم السلطة الدينية تعمد النسوية في موجتها الأولى(*) لتحرير المرأة من الظلم الواقع عليها وفك القيود التي أدمت معصميها باعتبارها إنساناً في المقام الأول من حقه أن ينال حقوقه التي ينالها الشطر الآخر (الرجل) من تعليم ومشاركة سياسية فعالة ومساواة بينها وبين الرجل في الأجور . إذن

(*) الحركة النسوية الأولى:هى الحركةالتى ظهرت فى القرن التاسع عشر للمطالبة بالمساواةبين الرجل والمرأة فى الحقوق السياسية.

فالعلمانية الجزئية والنسوية بهذا تدورا إطار ما هو هيوماني (إنساني) هذا الإطار الذي يقرر من خلاله عبد الوهاب المسيرى النسوية باعتبارها حركة إنسانية في المقام الأول (فحركة تحرير المرأة واحدة من الحركات العلمانية القديمة التي تدور في إطار هيوماني يؤمن بفكرة مركزية الإنسان في الكون ، وبفكرة الإنسانية المشتركة التي تشمل كل ا لأجناس والألوان وتشمل الرجال والنساء وبفكرة الإنسان الاجتماعي الذي يستمد إنسانيته من انتمائه الحضاري والاجتماعي.[4]

ويتلاقى المسيرى في النظر إلي النسوية في إطار ما هو إنساني مع المفكر الليبرالي جون ستيوارت مل J.S.mill (1806 – 1883)، والذى يعتبر بلا منازع أبرز منظر للفلسفة النسوية في موجتها الأولي آنذاك حتى قبل يظهر مصطلح Feminism علي يد شارل فوييه، حيث كرس مل كتابه "تبعية المرأة" لإدانة الدونية الحقوقية للمرأة ، فالاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة في رأي مل لا تحظر علي المرأة ممارسة حقوقها السياسية والقانونية ولا تحرم المجتمع من أي طاقة إبداعية بحجة أنها تنبع من كيان أنثوي وخاصة وأن الفكر الليبرالي يدافع عن حرية وفردية الإنسان " لم يعد الكائن البشري مع الليبرالية يولد مقيدا بأغلال موقعه الاجتماعي ما بل يولد حراً يستخدم ملكاته و الفرص المتاحة لتحقيق المصير الذي يفضله، ومن الممكن منطقيا أن يحاول أي شخص الوصول إلي أي مركز في المجتمع ، وهذا يحاول أي شخص الذي تخضع له النساء بمجرد واقعة مولدهن إناثا لا مثيل له في التشريع الحديث "[5] هكذا مل نظر إلي وضع المرأة في المجتمع وضرورة المساواة بينها وبين الرجل في المطالبة بحقوق التعليم والتثقيف والمساواة أمام القانون والتصرف في الأموال.

وأهم ما يتفق فيه أيضاً المسيرى مع الفكر الليبرالي فيما يختص بقضية المرأة أن كلا من الفكر الليبرالي و المسيرى ينظرنان للمرأة في حدود "الأسرة الليبرالية نفسها بأن الأسرة مؤسسة ضرورية ولا يمكن التفكير في قضية المرأة إلا داخل حدود الأسرة"[6].

وفي هذا السياق نفسه ينظر المسيرى للنسوية " يتحرك برنامج حركة تحرير المرأة في إطار من المفاهيم الإنسانية المشتركة التي صاحبت الإنسانية عبر تاريخه

الإنساني ، مثل مفهوم الأسرة باعتبارها أهم المؤسسات الإنسانية التي يحتمي بها الإنسان ويحقق هويته الحضارية والأخلاقية ، ومثل مفهوم المرأة باعتبارها العمود الفقرى لهذه المؤسسة[7].

ولعل هذا ما حدا بالمسيرى إلي الإشادة ببرنامج جماعة" ناو" تلك الجماعة الأمريكية التي تطالب بتحسين وضع المرأة في نطاق الأسرة وليس أدل علي ذلك من مطالب تلك المنظمة التي يذكرها المسيرى بشيء من الإعجاب والاستحسان" وتطالب الجماعة بالتالي .

1- تعديل الدستور لكلي ينص علي المساواة في الحقوق .
2- تنفيذ القوانين الخاصة بإلغاء التفرقة بين الجنسين في العمل .
3- أجازات للولادة .
4- استقطاعات من الضرائب نظير تكاليف العناية بالمنزل والأطفال .
5- إنشاء حضانات للأطفال .
6- نظام تعليمي يتسم بالمساواة وعدم التفرقة .
7- إتاحة الفرصة للسيدات الفقيرات أن يتدربن مهنيا وعلي أن يمنحن إعانات .
8- حق المرأة في التحكم في الإنجاب."[8]

هذا هو النموذج الذي يقرره المسيرى للنسوية أي النسوية في إطار العلمانية الجزئية مستندة إلي ما هو إنساني " هيوماني " أما حين تتخلي النسوية عن هذا الإطار الإنساني و يتضح هذا في إطار العلمانية الشاملة حيث تنفي وتتحول النسوية إلى شكل من المرجعيات المشتركة أشكال التمركز حول الأنثي هذا شكل من النسوية هو الذي يعارضه مع رؤية المسيرى. وهذا ما نحاول توضحيه فى الفقرة القادمة.

ثانيا : النسوية في إطار العلمانية الكلية :

وينظر المسيرى للنسوية في إطار ما بعد الحداثة علي أنها شكل من أشكال "التمركز حول الأنثي"، فعصر ما بعد الحداثة كما يراه المسيرى "هو عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة علي التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة[9].

إن عصر ما بعد الحداثة غالبا ما يوصف بأنه عصر الشعور بالخواء والعدمية وانهيار، جميع القيم والتحرر من كل إلزام عصر الإنسان ذي البعد الواحد – بل أن مقولة موت الإنسان أصبحت من المقومات التي تتصدر الساحة لما بعد حداثية، وفي هذه الأجواء ذاتها ظهرت النسوية في صورة التمركز حول الأنثي،و تلك الصورة التي يعتبرها المسيرى تبعه من تبعات العلمانية المتحرر من المرجعيات "فعلمانية الشاملة التي يمكن أن نسميها أيضا العلمانية /الطبيعية / المادية" هي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته لا تفصل الدين عن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته إلي أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم "الإنسان والطبيعة"، والعلمانية الشاملة تشكل كلاً من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية "أي مجموعة المفاهيم الكلية والنهائية" والعالم من منظور العلمانية الشاملة "شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية " مكتف بذاته وهو مرجعية ذاته . عالم متماسك بشكل عضو لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة[10] وفي خضم هذا الزخم من إزاحة كل المرجعيات وتعرية الإنسان بل موته علي مشهد ومرأى من الجميع تبزغ الصحوة النسوية التي تطالب بتهميش لا الرجل بل الإنسان ، والإنسان كما هو معروف لنا – أما رجلاً أو امرأة– وبتزاوجهما معاً يستمر النوع الإنساني في البقاء ، فالقضاء علي أحدى شطري النوع او استبعاده يعني تهديد النوع كله بالهلاك والفناء ويرى المسيرى أن " التمركز حول الأنثى هو تعبير عن هذا التحول ذاته وعن إزاحة الإنسان من مركز الكون عن طريق هيمنة الطبيعة / المادة علي الإنسان وتترجم هذه الرؤية نفسها إلي مرحلتين.

1- مرحلة واحدية إمبيريالية وثنائية وواحدية صلبة

ينقسم فيها العالم إلي ذكور متمركزين حول ذكوريتهم وإناث يحاولن بدورهن أن يصر عن الرجال ويهيمن عليهم[11].

سرعان ما تحل هذه الواحدية الإمبريالية والثنائية والواحدية الصلبة – لتصبح واحدية مادية سائلة لا تعرف فارقا بين ذكر أو أنثي، ولذا لا يتصارع

الذكور مع الإناث وإنما يتفك الجميع ويذوبون في كيان سديمي واحد لا معالم لـه ولا قسمات[12] إذن فالمسيرى يرفض التمركز حول الأنثي فـي مرحلـة الواحـدة الصلبة ومرحلة الواحدية السائلة لغياب البعد الإنساني في كلايهما، ففـي المرحلـة الأولي " تؤكد حركة التمركز حول الأنثى جوانبه الفوارق العميقـة بـين الرجـل والمرأة ، وتصدر عن رؤية واحدية إمبريالية وثناية الأنا والأخر الصلبة، وكأنه لا توجد مرجعية مشتركة[13].

ما يرمي إليه المسيرى هو بيان أن التمركز حـول الأنثـي. فـي مرحلـة الواحدية الصلبة وإن يقر بوجود علاقة بين المرأة والرجل بين الأنا والأخر فهـي علاقة ندية وصراع لا علاقة توافق وتكامل ، وبالتالي ينطبق عليها هذا التعـارض الذى نجده فى مصطلحات المسيرى خاصة المجتمع التعاقدى والمجتمع التراحمـى تتحول حيث تنتمى تمركز المرأة لأول مجتمع التعاقد، والتشيؤ والتنمـيط لتتحـول النسوية من ما هو إنساني إلي نظره أحادية للعالم من منظور أنثوي حكـراً علـى المرأة وحربًا علي الرجل " ومن ثم تتحول حركة التمركز حول الأنثى من حركـة تدور حول فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسانية للمرأة إلي حركةتـدورحول فكـرة الهوية، ومن رؤية خاصة بحقوق المرأة فى المجتمع الإنساني إلى رؤية معرفيـة وأنثروبولوجية اجتماعية تختص بقضايا المرأة فى المجتمع الإنساني إلـى رؤيـة معرفية أنثروبولوجية اجتماعية شاملة تختص بقضايا مثل:دور المرأة فى التاريخ و الدلالة الأنثوية للرموز التى يستخدمها الإنسان. فهي تصدر عن مفهوم صـراعي للعالم حيث تتمركز الأنثي علي ذاتها ويتمركز الذكر هو الأخر علي ذاته، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجال والمرأة وهيمنـة الـذكر علي الأنثي، ومحاولتها التحرير من هذه الهيمة[14] وليس غريباً فهي ظـل إطـار التمركز حول الأنثي في مرحلة الواحدية من هذا المنطق أن كثير مـن النـسويات أمثال لوسى إيجاري وجوليا كريستفا وفلاسفة ماعدا الحداثة وهلين سيسو يـنطلقن من أعمال المحليين مثل سجيموند فرويد وجاك لا كان اللـذين يقـرا أن " النظـام الأبوي يتمثل تمثيلاً رمزياً في رمز الذكورة، ويجب الا نخلط بـين رمـز الـذكر وعضو التذكير نفسه، فرمز الذكورة هو تصور يجعل من اسم الأب المقر الطبيعي للقانون والمعني، ومن ثم يضفي سلطة رمزية علي عضو التذكر. ومن هنا تصنف الذات الأنثوية علي أنها بطبيعة الحال تابعة لذات الرجل لأن؛ المرأة تتسم بالغيـاب (أي عدم وجود عضو التذكير) ما بينهما يتميز الرجل بالحضور ويعـرف جـاك

ديريدا رمز الذكورة له ودال متعال " أي نقطة ثابتة وموجودة خارج اللغة وهي قمة السلطة الذكورية. أما الذات النسائية في علاقتها وهي يرمز الذكورة المثبت فتصور علي " أخر " أو لا هامش " الأمر الذي يجرد المرأة من القدرة علي الفعل ويضعها موضع المزاح والمستبعد في الخطاب حول الذكورة "[15].

وهذا الاهتمام من هؤلاء النسويات بمقولة التمركز حول الذكر ومحاولة تفكيكها مستندية في ذلك إلي التحليل النفسي وفلاسفة ما بعد الحداثة لهو خير دليل في رأي المسيري أن علاقة المرأة بل الرجل أو الأنثي بالأخر علاقة صراع وحرب من أجل البقاء " يتحدث دعاة ما بعد الحداثة والتمركز حول الأنثي عن اللوجو من 10905 (أي الكلمة والمطلق والمركز) والفالوس phallus (أي عضو التذكير) وهم يذهبون إلي أن العالم ليس متمركزاً حول اللوجوس وحسب (لوجو سنترك logo – centic كما يدعي بعض الذكور من دعاة ما بعد الحداثة، وإنما هو متمركز حول عضو التذكير (فالوجو سنتر Phallogo- centrie " وسرد أحداث التاريخ ومن ثم يتم من وجهة نظر ذكورية بحتة ويستبعد الإناث تماماً ومن ثم يري دعاة ما بعد الحداثة والتمركز حول الأنثي ضرورة وضع " نهاية " لهذا التاريخ وتفكيك هذا العالم الذكوري"[16].

ويضيف المسيرى "وانطلاقاً" من هذه الرؤية للتاريخ ينادي دعاة التمركز حول الأنثي بالتجريب الدائم والمستمر ويطرحون برنامجاً " ثورياً" إلي يدعو إلي إعادة صياغة كل شئ : التاريخ واللغة والرموز بل الطبيعة البشرية ذاتها كما تحققت عبر التاريخ وكما تبدي في مؤسساته التاريخية وكما تجلت في أعمال فنية، فهذا التحقق والتبدي والتجلي إن هو إلا انحراف عن مسار التاريخ الحقيقي".[17]

فإذا كانت كلاً من الحضارة والتاريخ واللغة يوصفوا بطابع إنساني فإننا حينما نحاول تفكيك التاريخ واللغة والطبيعة البشرية ذاتها بحجة أنها تاريخ ذكوري وإنشاء بدلاً منها تاريخ ولغة وطبيعة بشرية أنثوية فإننا بذلك نحاول تفكيك أنفسنا فالتاريخ واللغة والحضارة وكافة المقولات إنما هو تاريخ البشرية تاريخ الذكر والأنثي وأي إغفال لتلك المرجعية إنما هو إغفال لكل ما هو إنساني .

وفي ظل هذا الصراع المتنامي وعند لحظة التصفية النهائية من حالة الواحدية الأنثوية الصلبة ذو التمركز الإنساني حول الذات الأنثوية تصل في رأي المسيري إلي نهاية التمركز حول الأنثي ويتبدي هذا جيداً في مرحلة الواحدية

السائلة تلك المرحلة التي بينما هي فيها الجميع ذكوراً وإناثاً بحيث " لا تشير المرأة إلي ذاتها وإنما إلي الطبيعة / المادة يتم بتسويتها بالرجل أو الإنسان الطبيعي في جميع الوجوه ، بحيث لا تختلف عنه في أي شيء دورها لا يختلف عن دوره وكلاهما إنسان طبيعي وما يجمعها ليس إنسانيتها المشتركة وإنما ماديتها المشتركة، فيتم اختزالهما إلي مستوي طبيعي / مادي عام يسوي بينهما ، فلا يكترث بذكوره الذكر ولا بأنوثة الأنثي ، فالقانون الطبيعي / المادي العام لا يكترث بالخصوصية والثنائية. كما أن العالم متعدد المراكز لا يكترث بأية فروق ظاهرة أو باطنة، فهو عالم سائل لا مركز له ، لا يمكن إصدار أحكام علي شيء.[18] ويضيف أن هذا " يؤدي إلي ظهور الجنس الواحد : أو الجنس الوسط بين الجنسين بالإنجليزية: يوني سكس (uni sex) أيْ يتم رد الواقع إلي عنصر واحد أو مبدأ واحد ينكر أي شكل من اشكال عدم التجانس أو التنوع ، بل و ينكر ، وجود ثنائية ذكر / أنثي ، فالذكر مثل الأنثي والأنثي مثل الذكر ، وكلاهما مجرد إنسان طبيعي رمادي".[19] هكذا يتحلل الإنسان إلي مجرد كيان مادي متخلياً عن تاريخه الإنساني بادىء عصر الإنسان ذي البعد الواحد أو الإنسان المتشيء فاقد لهويته الإنسانية.

وإذا كان التمركز حول الأنثي هو تبعة من تبعات العلمانية الكلية فإنه لا يمكننا فصل النظام الرأسمالي عن الإطار الذي تم تفريغ المرأة من خلاله من هويتها الإنسانية في رأي المسيرى لذا سنحاول بيان رؤية المسيرى في أن النظام الرأسمالي هو سبب من أهم أسباب حوسلة المرأة لذا سنحاول توضيح بيان ذلك بشيء من التفصيل.

ثالثاً: الرأسمالية والمرأة ذات البعد الواحد :

إن نظام الاقتصاد الرأسمالي في رأي المسيرى مثله مثل أي نظام اقتصادي آخر ليس مجرد عملية إنتاجية ميكانيكية تتم خارج الإنسان وبمعزل عنه فهو موقف نفسي وموقف عاطفي وتصور محدد للنفس البشرية،فالإنسان في المجتمع الإقطاعى علي سبيل المثال كان لايري نفسه إلا كعضو في جماعة ، أما في المجتمع الرأسمالي بجميع مراحله (سواء كانت رأسمالية تجارية أو صناعية أو مالية) فأن الإنسان يصبح مجرد وحدة إنتاجية يعيش لنفسه وبنفسه منفصلاً عن الأخرين.[20] إن النظام الرأسمالي لا يعبء بالإنسان في ظل الجماعة بل إن

اهتمامه يكون بالفرد منفرداً كأن الإنسان لا ينتمي إلي جماعة إنسانية أوسع ترفده بهويته وتآزره في محنته وتشاركة في صنع تاريخه وحاضره.

نضيف إلي ذلك أن النظام الرأسمالي بما يزيده من تشيء الإنسان وشره وانغماسه في الاستهلاك ليتحول كما وصفه هربرت ماركيوز إلي إنسان ذو بعد واحد. والمرأة بطبيعة الحال ليست كائناً منعزل عن هذا السياق بل إنها أول من وضعت تحت وطأته في نظر المسيرى حيث أن الإنسان داخل إطار كهذا النظام لن يبحث عن الإستقرار في أسرة تمده بهويته بل عن لذة عابرة " ولذلك فهو يعيش داخل الجسد يبحث عن المتعة المباشرة التي لا علاقة لها بالخير أو الشر وإذا أحس بالاغتراب فهو يهزم اغترابه بإنشاء علاقة جنسية ، فالعلاقة الجنسية وسيلة مباشرة وسهلة وملموسة للإتصال بالأخرين".[21] وفيما يرى المسيرى أن لهذا الموقف من الجنس أثر ولا شك على بناء الأسرة و زاد من تحللها بل ويهددها بالاختفاء تماماً مما اضعف من دور المرأة التقليدي كزوجة وأم الأمر الذي يجعلها تبحث عن دور أخر لها ".[22]

وفي الوقت ذاته الذى تتخلي فيه المرأة عن تحقيق هويتها من خلال الأسرة وتجردها من أهم أدوارها الإنسانية تتحول إلي وسيلة لإشباع رغبات أقرب للحيوانية منها إلي الإنسانية ،وبالتالي تهتم بالشكل علي حساب المضمون وبالمظاهر علي حساب الجوهر والبراني علي حساب الجواني لتتحول المرأة إلي مجرد مساحة للإغواء ، ويتقلص دورها لينحصر في أنوثتها.

هذا الدور الذي نيط بها بدءا من الثنائية الديكارتية التى قسمت تاريخ الوعي الأوربي إلي قسمين المادة / العقل،و تلك الثنائية التي أصبحت خطوة أولي لمقدمة أفدح سوف تدفع المرأة ثمنها وهي ربط العقل بالرجل والمرأة بالجسد تلك الثنائية التي جعلت المرأة مقصور دورها علي إمتاع الرجل وإسعاده ولا دعي أن تهتم بالأنشطة الفكرية والسياسية فهي غير مهيئة إلي ذلك، ففي الوقت الذي كان يؤمن روسو J.J.ROSSEAU (1712- 1979) بالمساواة بين البشر قرر أن أخطر الشؤون البشرية التي تتعلق بالدولة والتاريخ ، يجب ألا يعالجها إلا الرجال وحدهم وأن مهمة المرأة الأولى تنحصر فى إمتاع الرجل ، وامتد الأمر ليشمل كانط I.KanT (1724-1804) الذي اصبغ العقل لديه بالصبغة الذكورية ففي الوقت الذي يدعو كانط الإنسان أن يستخدم عقله بشجاعة في مقالة "ما التنوير؟ " في كافة المجالات السياسة والدينية والأخلاقية يقرر أن المرأة بالذات لا تستطيع

استخدام عقلها بشجاعة بسبب الجبن والكسل ولم تتوقف إشارات كانط لتدني المرأة علي هذا المقال بل امتدت إلي كتابة نقد " ملكة الحكم " في الجزء الذي يميز فيه بين نوعين من الفهم فهم الجنس اللطيف " المرأة " الذي يهتم بالجميل ، ونوع أخر من الفهم يخص الجنس النبيل " الرجل " الذي يهتم بما هو جليل ، فالنساء ليس لديهن القدرة علي الفهم بالمقارنة بالرجال حسب منظور برجماتي يماثل بين العلوم التي تطلب عقل متقداً قادر علي التأمل والإدراك العميق وهي العلوم التي يختص بإبداعها جنس الذكر / الرجل ، وهناك العلوم التي تتطلب مشاعر حنونه ووجدان متدفق هي العلوم التي تتناسب وطبيعة المرأة ".[23] فضلاً علي أن كانط في هذا الكتاب يركز علي الأدوار التي يمكن أن يلعبها كل من الرجل والمرأة في المجتمع وبطبيعة الحال يعطي كانط الأدوار الرئيسية في المجتمع للرجل / الذكر فعلي سبيل المثال " يرى كانط أن مسؤولية المرأة في المجتمع هي القيام بإسعاد الرجل و حفظ النوع وبالأعمال المنزلية وأن تكون تابعة للرجل وتحت سيطرته ".[24]

هكذا نظر الفلاسفة في عصر التنوير إلي المرأة مختزلين كل مواهبها الإنسانية داخل إطار الجسد ، وازداد الأمر فادحة مع النظام الرأسمالي كما يخبرنا المسيرى حيث أن هذا النظام في الولايات المتحدة الأمريكية أثر تأثيراً قوياً علي وضع المرأة حيث أضحي جل اهتمام المرأة الأمريكية هو اهتمام بأنوثتها ورشاقتها لذا نجد " أن استهلاك الأمريكيات لمستحضرات التجميل يبلغ ما يزيد عن أربعة بليون دولار".[25]

هكذا تتحول المرأة في ظل هذا النظام إلي سلعة إلي إنسان ذو بعد واحد يختزل من أجل تفريغها من إنسانيتها ولعل من أجمل قصائد السخط التي كتبت في رأي المسيرى عن هذا الموضوع قصيدة " الفتاة السلعة " الفتاة الجميلة كالسلعة ، تباع وتشتري مع أسهم الشركات حينما ترفع الأسعار في السوق ، أحسب أسهمك فيما ترتدي من ملابس لأن هذا هو مصدر الربح ، الفتاة الجميلة في هذا المجتمع يحكم عليها حسب المظهر وحسب ".[26]

لعل كل تلك الممارسة الضاغطة علي وضع المرأة الإنساني يجعلها تثور وتتمرد علي تلك الآليات التي حولتها إلي سلعة وهذا يفسر في رأي المسيرى ثورة النساء عام 1968 " فالمرأة الأمريكية في نهاية الأمر إنسان مكون من جسد طبيعي ووعي تاريخي وليس "شيئا طبيعيا كهذا" وليست بعد واحد لذا فإنها عوملت

علي أنها شيء جميل " يثير اللذة الجنسية " فأنه يثور ويحتج ويلقي بالرموش الصناعية والنهود البلاستيكية في وجه مستغليه".[27]

فلكل فعل رد فعل، وأن كان رد الفعل في الظواهر الإنسانية لا يمكن التنبؤبه بدقة، فالإنسان عندما يعامل معاملة السلع التى تباع وتشترى توقع منه أن يفعل أى شىء وإن انقلب للضد . فلا غرو أن بعض الإتجاهات النسوية تعمل على تهميش دور الرجل بل الإستغناء عنه وهذا ما يتضح فى النسوية السحاقية.

الأنثى ليس هو المشكلة وما تمارسه إمبريالية النظام الرأسمالى من تفريغ وتشيؤ للكيان الوحيدة المتخصصة عن هذا النظام بل أن كثير من مشاكل الإنسان المعاصر ترجع بشكل أو بأخر الى إمبريالية النظام الرأسمالى وهذا ما يؤكده المسيرى " هذه قضية رشوة البوليس فى نيو يورك، وهذه مشكلة عصابات المافيا، وتلك مشكلة الزنوج ، بدلاً من رؤية كل المشاكل عن إنها تعبير متنوع عن ظاهرة واحدة وهى الرأسمالية الإمبريالية والإستهلاكية ".[28]

أن النظام الرأسمالى بكل تمثلاته يزيد من عبء المرأة ولعل هذا ما حدا بإنجلز فى كتابه "أصل الأسرة" إلى أن المساواة لن تقوم أبداً فى ظل الرأسمالية الأسرية الواقعة فى يد الأب بصفته الرجل المتحكم ولكن إذا ساد المجتمع الإشتراكى فلن تكون هناك أى تفرقة بين الرجل والمرأة بل ستكون هناك طبقة جميع أفرادها متساوون فيما بينهمن، فالوضع الأدنى للمرأة يعود فى أصله للملكية وقبل اكتشاف المعادن وإختراع المحراث كان الرجل والمرأة متساوون ، فهى تعمل فى الأعمال المنزلية الإنتاجية وهو فى البساتين يجمع الثمار ويصطاد الحيوانات وكان هذا فى العصر الحجرى. أما عند الإستقرار واكتشاف المعادن " بدأت عملية جديدة تسمى "الملكية الفردية" وبالتالى أصبح فى مقدور الرجل أن يكون مالكاً للعبيد والأرض ومن ثم مالكاً للمرأة ومن هنا يبدأ الإنكسار التاريخى للنساء فالعمل المنزلى الذى كان دليلاً على إستقلال المرأة أصبح الآن واحداً من ممتلكات الرجل لأن هذا النوع من العمل المنزلى لم يكن ذا قيمة مقارنتاً بالعمل الإنتاجي للرجل وعندئذ طغى الحق الذكرى على الحق الأنثوى حتى فى الحياة الأسرية كانت الأبوة أقوى من الأمومة من الناحية التحكمية".[29]

وما ذهب إليه إنجلز من أن النظام الرأسمالى هو أساس مشكلة المرأة ذهب إليه المسيرى أيضاً فى " أن النظام الرأسمالى مبنى على أساس أن تعمل المرأة فى

المنزل دون مقابل مادى أو معنوى ، فلذلك يقال أنه عندما يتزوج صاحب العمل امرأة عاملة لديه فإن ذلك ينقص الدخل القومى لأنه لن يدفع أجراً لزوجته كما أن عملها غير محسوب ضمن القوى الإنتاجية".[30]

لعل مأساة المرأة "خاصةً الامريكية " فى ظل النظام الرأسمالى إنها إما أن تجهد وتستنفد كل طاقتها وإما أن تتحول الى سلعة تباع وتشترى ويعلن عنها فى وسائل الإعلان . بالإضافة الى ما يحويه النظام الرأسمالى من طابع أبوى ولعل هذا ما جعل تيار النسوية الراديكالية تذهب الى القول " بأن الأيديولوجيا الأبوية موجودة بصورة منفصلة عن الهياكل الرأسمالية وبأن تقويض هذه الهياكل لن يؤثر إلا تأثيراً محدوداً على الأيديولوجيا الأبوية أما تيار الماركسية النسوية فيؤكد أن قمع المرأة اليوم له جذور ضاربة فى النظام الطبقى ، وأن المساواة الحقيقية لا يمكن تحقيقها فى ظل النظام الرأسمالى وهو الرأى الذى تلخصه ميتشل بارت فى كتابها "قمع المرأة اليوم" : بعض المشاكل فى التحليل النسوى الماركسى عام 1980" بقولها : إن قمع المرأة اليوم مترسخ فى البنية الرأسمالية " . ومن الأعلام فى مجال تحليل العلاقة بين النظام الأبوى والرأسمالية الماركسية هايدى هارتمان النسوية الأمريكية التى نشرت مقالاً بالغ التأثير بعنوان "الزواج التعس بين الماركسية والنسوية " عام 1979 ذهبت فيه الى القول بأن النظام الأبوى يقوم أساساً على سيطرة الرجل على قدرة المرأة على العمل . وتتأكد هذه السيطرة من خلال مجموعة من المؤسسات المختلفة مثل الميل للجنس الأخر بزوج واحد والحمل وتربية الأطفال والأعباء المنزلية".[31]

وإذا كان النظام الرأسمالى فى نظر المسيرى هو النظام الذى أدى إلى تفريغ المرأة من هويتها الإنسانية فى عصر ما بعد الحداثة عصر إنكار المرجعيات فما هى الصورة المثالية لعلاقة المرأة بالرجل وكيف تتبدى ؟

ولبيان تلك العلاقة ينبغى علينا أن نقوم بتوضيح العلاقة الجدلية بين الأنا والأخر " الرجل /المرأة " كما تصورها المسيرى وكيف تحدد تلك العلاقة موقف المسيرى من التيارات النسوية المتطرفة ؟

رابعاً: جدل الأنا والأخر وعلاقته بتصور المسيرى للنسوية

إن العلاقة بين الأنا والأخر "المرأة /الرجل" تتبلور فى رأى المسيرى من خلال إطار عام هو إنسانيتنا المشتركة " فالمرأة كما نعرفها تتزوج من الرجل والرجل كما نعرفه يتزوج من المرأة وينجبا أطفالاً".[32]

أما حين يتخلى أحد الطرفين عن الأخر فإنه يقع فى فخ النرجسية والخروج من دائرة الإنسانية المشتركة بل يصارع اغتراب من أجل الوقوع فى إغتراب أكبر، فالأنا المرأة أو الرجل عندما تشعر فى ظل النظام الرأسمالى الإمبريالى بالإغتراب؛ فهو يحاول التغلب على هذا الإغتراب بإقامة علاقة جنسية مؤقتة تحقق له لذة عابرة لا عن طريق الزواج وتكوين الأسرة " بل إن رفض الزواج هو فى نهاية الأمر رفض لإنجاب الأطفال ورفض فى الدخول فى أى علاقة إنسانية ذات عمق والإكتفاء باللحظات العاطفية العابرة".[33]

على الرغم من أن تلك العلاقة تتم بين الأنا والأخر إلا أنها تؤدى إلى إغتراب الإنسان فللخروج من الوعى وفخاخه ينبغى أن تؤكد الذات نفسها من خلال اعتراف الأخر المغاير ولكن عندما يتحول هذا الأخر لموضوع للذة العابرة فإن العلاقة بين الأنا والأخر تكون درب من الإغتراب فكيف يتم إعتراف بين أنا وأخر قد تحولت شكل العلاقة بينهم إلى علاقة ذات بموضوع فتخلت تلك العلاقة عن شطرها الأخر.

وإذا كانت العلاقة بين الرجل والمرأة من منظور التغلب على الإغتراب باللذة العابرة هى علاقة غير جدلية أو بالأحرى علاقة ملتبسة يتحول فيها الأخر إلى موضوع لا ذات، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على العلاقة الجنسية بين الرجل والرجل وبين المرأة والمرأة لأن الإنسان فى هذه الحالة من وجهة نظر المسيرى يفقد الكثير من إنسانيته " فالإنسان الشاذ يمكنه أن ينشىء علاقة مع شخص أخر من جنسه ويتغلب على اغترابه بشكل مؤقت ثم يعود مرة أخرى لحياته الاستهلاكية البسيطة، وهو يتغلب على اغترابه دون أن يدخل فى علاقة ذات أثار اجتماعية تضطره للدخول فى علاقة حقيقية مع الأخرين ومع الواقع ، أن العلاقة مع شخص من نفس النوع هى أقل العلاقات الإنسانية جدلية ".[34]

ولعل جدلية العلاقة بين الرجل والمرأة هى التى حدت بالمسيرى برفض ونقد النسوية السحاقية فى مرحلة التمركز حول الأنثى فى المرحلة الصلبة " حيث قالت إحدى المسحوقات : إذا كانت الفيمينزم هى النظرية فالسحاق هو التطبيق"[35]. وبذلك تنكر الأنا "المرأة" الأخر لتقع فى درب من النرجسية المدمرة ورفع راية التخلى عن إنسانيتها المشتركة " وحينئذ يصبح السحاق التعبير النهائى عن الواحدية الصلبة وهو الأمر الطبيعى الوحيد المتاح للمرأة التى ترفض أن تؤكد "إنسانيتها المشتركة" التى لا يمكن أن تتحقق إلا داخل إطار اجتماعى وسياق تاريخى وبدلاً من ذلك تؤكد "نسوانيتها" أى ذاتها المنفصلة التى لا توجد فى أى سياق تاريخى أو أى إطار إجتماعى".[36]

إذن فالعلاقة الجدلية بين الأنا والأخر أو الرجل والمرأة تتبدى فى علاقة تقوم على الحب والاستقرار وليس اللذة العابرة لذا اشاد المسيرى بلينين حينما جعل الزواج والأسرة مدخلاً " لمفهوم الحب واعتقد أنه بهذا قد بين الطريق لكثير من الثوريين فى النظر للفرد من خلال علاقته الاجتماعية " لا كوحدة إنتاجية أو إنسان مستقل"[37] هو جوهر أى نظرة إنسانية ثورية تضع الإنسان فى سياقه وإذا كان المسيرى يرى أن العلاقة بين الأنا والأخر فى صورتها المثلى تتم من خلال علاقة جدلية تتسم بتأكيد الأنا من خلال الأخر المغاير فى ظل علاقة إنسانية تقوم على الاستقرار وتستثنى أى شكل من أشكال العلاقات أحادية البعد ولعل هذا ما دعى المسيرى للمقارنة ومحاولة بيان الشبة بين التمركز حول الأنثى فى إطار النسوية السحاقية والتمركز حول الصهيونية حيث أن كليهما يدور فى إطار واحد هو محاولة إبراز الأنا وتهميش الأخر أو بالأحرى إقصائه " إن ثمة نقاط تشابه واضحة بين حركة التمركز حول الأنثى وحركة مادية إمبريالية علمانية شاملة أخرى وهى الصهيونية التى تتنكر للإنسانية المشتركة فتقسم البشر بصرامة واضحة إلى يهود وأغيار وهو ما يقابله تقسيم حركة التمركز حول الأنثى البشر إلى ذكور وإناث ، وتصدر الصهيونية عن الإيمان بأن الأغيار يحملون وزر تاريخ الاضطهاد الكامل لليهود إلى درجة أن الواحد لا يمكنه أن يشعر بشعور الأخر ، فكل إنسان جزيرة مغلقة مكتفية بذاتها وهذا يشبه إلى حد كبير الموقف الذى تسقطه حركة التمركز حول الأنثى على الذكور".[38]

أذن جل ما يريد أن يؤكده المسيرى أن أى علاقة بين الأنا والأخر تجتث إحدى طرفيها هى فى النهاية علاقة أحادية البعد خارجة عن إطار الإنسانية المشتركة.

الخاتمـــة

غنى عن البيان أن النسوية شأنها شأن أى اتجاه مـــن الاتجاهـــات الفكريـــة الكبرى يحوى بداخله العديد من التفرعات المختلفة التى قد يصل الاختلاف بينهـــا حد التناقض إلا أنهم فى النهاية يضمهم إطار مشترك ، فالنسوية أول مـــا ظهـــرت ظهرت كحركة سياسية فى القرن التاسع عشر تطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق السياسية ثم امتدت بعد ذلك فى الأدب وفى تـــاريخ الفـــن ومجـــالات معرفية اخرى أما فى ضوء الإطار الفكرى السياسى فقد تنوعت النسوية إلى نسوية ليبرالية تنظر لتحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل فى إطار حدود الأســـرة واشهر منظريها كما أشرنا جون مل وزوجته هاريت تيلور مـــل (1807-1859) التى تعد من ابرز رائدات الفلسفة النسوية الليبرالية والنسوية على عمومهـــا، أمـــا النسوية الاشتراكية فتنظر إلى المرأة فى ضوء علاقتها بالمجتمع الرأســـمالى ومـــا تسبب فيه من قهر للمرأة وتلك النسوية أكثر مرونة من النسوية الليبرالية التـــى لا تعالج المرأة إلا فى إطار الأسرة وخصوصاً أن الشيوعية لا تقر بضرورة وجـــود الأسرة كأساس للمجتمع ، أما التبلور الكامل لتلك الحركة ظهر بشكل واضح فـــى مرحلة ما بعد الحداثة حيث استقت النسوية أهم اسسها النظرية من التحليل النفـــسى وفلاسفة ما بعد الحداثة أمثال جاك لاكان جاك دريدا وديلوز وغيرهم من فلاســـفة الاختلاف والتفكيك الذين حاولوا تفكيك ثنائية "الذكر والأنثى " وظهـــرت تنوعـــات أخرى للفلسفة النسوية فى مرحلة ما بعد الحداثة كالنسوية الراديكالية الأكثر جذرية من النسوية الليبرالية والاشتراكية فى أنها تنظر إلى المرأة علـــى أنهـــا لا ترجـــع وضع الأنثى إلى تغيرات معينة كالاستبداد والملكية بل أرجعته فقط وأساساً إلـــى أنثوية المرأة وترفض النسوية الراديكالية الثقافية الراديكالية النـــسوية المتطرفـــة الذى جل اهتمامها تأكيد دور الجنس وتشجيع النسويات علـــى الـــسحاق وتحـــذر النسوية الراديكالية الثقافية النسوية المتطرفة من مغبة دعواها ويرين أن الهـــدف مـــن الإطاحة المركزية الذكورية هو إثبات الأنثوية بجوار الذكورة فى البنـــى الحـــضارية وليس إحلال المركزية الأنثوية محلها لتداوى الخطأ بخطأ مماثل " إن ما تريده النسوية حقاً هو نقد للقطيعة بين الذكورة والأنوثة إذ لا يستقل إحداهما عن الأخر".(39)

وعلى الرغم من الاختلافات بين الاتجاهات المختلفة للفلسفة النسوية إلا أنه "يجمعهم إطار واحد هو كل جهد عقلى أو نظرى لاستجواب أو تحـــدى أو تعـــديل

النظام البطريرقى " الأبوى" السائد طوال تاريخ الحضارة الغربية"[40].

ونلاحظ فى خضم هذا التنوع للتيارات النسوية أن موقف المسيرى منهـا يركز على نوعين:

أولاً: النسوية فى صورة حركة سياسية .

ثانياً: النسوية السحاقية وهى إحدى تجليات التمركز حول الأنثى فى المرحلة الصلبة.

والمسيرى مؤيد للأولى ومعارض للثانية تبعاً لرؤيته "الهيومانية " الإنسانية التـى تنظر إلى النسوية فى إطار العلمانية الجزئية التى تقر بمركزية الإنسان وبالتـالى فمـن الطبيعى فى هذا الإطار أن تكون المطالبة بالمساواة بين الرجل والمـرأة فـى الحقـوق السياسية شكل من أشكال تلك العلمنة أما معارضته للثانية فهى يرفضها فى ظـل رؤيتـه للهيومانية فهى تتنكر لما هو إنسانى لتختزله فيما هو أنثوى وتقضى على الشطر الأخر " الذكر" وبهذا الشكل تتشابة النسوية والصهيونية فالصهيونية تختـزل التـاريخ الإنـسانى لتصبح هى المصطفاه وشعبها هو الشعب المختار.

ويحاول المسيرى الكشف عن اثار النظام الرأسمالى على قضية المرأة وكيـف أنه هو السبب الرئيسى فى مأساتها الإنسانية وكيف أن المأساة ستستمر إن ظل النظـام الرأسمالى لإطلاقه لرغبات ونزوات الإنسان بلا حدود مجرداً إياه من إنسانيته عـاجزاً على أن يجعل العلاقة بين الأنا والأخر علاقة جدلية أساسها الحب والاستقرار.

إن رؤية المسيرى للنسوية لهى رؤية يمكنا أن نطلق عليها " رؤية محافظة " وعلى الرغم من رفض المسيرى للنسوية فى إطار ما بعد الحداثة إلا أنه إذا اطلـع على الكثير من تياراتها سوف يدرك كيف أنه يتفق معهم فيما يرمى إليه من عـدم تنحية إحدى جانبي الوجود "الذكر/الأنثى" على الأخر والنظر إليه فى إطار ما هـو إنسانى فهاهى النسوية الراديكالية الثقافية تتبرأ من الراديكاليـة الـسحاقية وتنظـر للمرأة فى إطار ما هو إنسانى بل إن النسوية فى إطار ما بعد الحداثة قامـت أهـم تياراتها من أجل هذا الهدف وهو إدانة المركزية الأوربية الذكورية التـى قهـرت المرأة والطبيعة وشعوب العالم الثالث ليكشفوا لنا الوجـه المظلـم لتلـك الحداثـة محاولين تبيان دور المرأة فى التاريخ والعلم وكيف تم تهميش هذا الدور ، ولعـل هذا ماحدا بالدكتورة يمني طريف[*] بتأييد الفلسفة النسوية في إطار ما بعد الحداثـة

---

[*] أستاذة مناهج البحث وفلسفة العلوم ، كلية الآداب جامعة القاهرة.

خاصة أن هذه الفلسفة تنطلق من رفضها للحداثة التي ترى أن طريق التقدم واحد ووحيد قطعه الرجل الأوروبي وفي سبيل هذا تم قهر المرأة وشعوب ا لعالم الثالث ويتبين لنا كيف تنظر الدكتورة يمني طريف للنسوية في إطار ما بعد الحداثة على أنها نقد ورفض للحداثة الغربية هذا الإطار الذي يرفضه المسيري لإنكاره الثوابت والمرجعيات الأخلاقية والإنسانية وخاصة في ظل الرأسمالية.

وإذا كان المسيرى قد أدان المجتمع الرأسمالى وما ينتجه من آليات قمع للمرأة فإن النسوية الاشتراكية أدانته أيضاً ومازالت تحاول تبيان تهافته.

وعلى الرغم من تأكيد المسيرى للدور التقليدى للمرأة داخل حدود الأسرة إلا أن هذا التأكيد فى خضم عصر انهارت فيه كل المرجعيات وتبدد فردوس الإيدلوجيات ولم يبق لنا إلا أمل واحد هو التمسك بالوعى الانسانى والتاريخى والاجتماعى الذى ترفدنا به الأسرة، فالأسرة هى معقل القيم وحاملة القيم الإنسانية .

الهوامش والمراجع

1. د.عبد الوهاب المسيرى : الإنسان والحضارة والنماذج المركبة دراسة نظرية وتطبيقية ، دار الهلال .العدد622.اكتوبر عام 2002 ص 287.
2. المرجع نفسه ص 288.
3. د. عطيات ابو السعود : مقال عن نيتشه والنزعة الإنسانية ،مجلة فصول مجلة النقد الأدبى ،العدد ،65 عام2002ص37.
4. د.عبد الوهاب المسيرى : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ،دار الشرق، القاهرة عام ، ص323.
5. د.يمنى طريف: النسوية وفلسفة العلم : مجلة عالم الفكر المجلد 34 ،عام 2005 ص20.
6. المرجع نفسه ص22 .
7. د/عبد الوهاب المسيرى : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشرق،القاهرة عام ص324
8. د. عبد الوهاب المسيرى : الفردوس الأرضى دراسة وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 عام 1979 ص138 .
9. د،عبد الوهاب المسيرى : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشرق، القاهرة عام ص321

10. د. عبد الوهاب المسيرى : الإنسان والحضارة والنمـاذج المركبـة دراسـة نظريـة وتطبيقية ، دار الهلال ،العدد622،اكتوبر عام 2002 ص288،289 .
11. د.عبد الوهاب المسيرى : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشرق، القاهرة عام ص336 .
12. المرجع نفسه ص 326 .
13. المرجع نفسه ص 326 .
14. المرجع نفسه ص 327 .
15. سارة جامبل : النسوية وما بعدها ترجمة أحمد الشامى ، المجلس الأعلى للثقافة عام 2002 ص443 .
16. د،عبد الوهاب المسيرى : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشرق، القاهرة عام ص328 .
17. المرجع نفسه ص 328 .
18. المرجع نفسه ص 331 .
19. المرجع نفسه ص 332 .
20. د. عبد الوهاب المسيرى : الفردوس الأرضى دراسة وانطباعات عن الحضارة الأمريكيـة الحديثة،بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 عام 1979 ص 132.
21. المرجع نفسه ص 134.
22. المرجع نفسه ص 134
23. خالد قطب :نقد ذكورية العقل فى فلسفة كانط ، أوراق فلسفية مجلة علمية محكمـة ، العدد11 عام 2004 ص 400 .
24. د. عبد الرحمن بدوى : فلسفة القانون والسياسة عند كانط ، دار الثقافـة ،القـاهرة عام 1968 ص 345 .
25. د، عبد الوهاب المسيرى : الفردوس الأرضى دراسة وانطباعات عن الحضارة الأمريكيـة الحديثة ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 عام 1979 ص 135 .
26. المرجع نفسه ص 135 .
27. المرجع نفسه ص 136 .
28. المرجع نفسه ص 140 .
29. سيمون دى بوفوار :الجنس الأخر / ترجمة محمد عبد العزيز / دار الحـسام للنـشر والتوزيع ص 22 .

30. د.عبد الوهاب المسيرى:الفردوس الأرضـى دراسـة و انطباعـات عـن الحـضارة الأمريكية الحديثة بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1،عام 1979،ص131

31. سارة جامبل : النسوية وما بعدها ترجمة أحمد الشامى ، المجلس الأعلى للثقافة عام 2002، ص 289 .

32. د/ عبد الوهاب المسيرى : الفردوس الأرضى دراسة وانطباعات عن الحضارة الأمريكيـة الحديثة / بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 عام 1979 ص 143 .

33. المرجع نفسه ص 142 .

34. د. عبد الوهاب المسيري : الفردوس الأرضي دراسـة والطباعـة عـن الحـضارة الأمريكية الحديثة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر طـ1 عـام 1979 صـ 143 .

35. المرجع نفسه : ص 143

36 . المرجع نفسه : ص144

37. د. عبد الوهاب المسيري : الفردوس الأرضي دراسـة والطباعـة عـن الحـضارة الأمريكية الحديثة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر طـ 1 عـام 1979 ص 151 .

38. د. عبد الوهاب المسيرى : العلمانية الجزئية والعلمانيـة الـشاملة ، دار الـشرق ، القاهرة ، ص 345 .

39. د. يمني طريف . النسوية وفلسفة العلم ، مجلة عالم الفكر المجلد رقـم 34 ، عـام 2005 ص 29 ، 30.

40. المرجع نفسه ص 12.

من تفكيك الدلالات إلى تفكيــك الهويات

عبد الوهاب المسيــري وعلي حرب

جويدة غانم(*)

يقول ديكارت في القاعدة العاشرة: «لكي يكتسب العقل الحصافة يجب تدريبه على البحث عما وجده». DESCARTES: ŒUVRES ET LETTRES «إننا نرى أننا نعرف شيئا معرفة مطلقة و ليست معرفة عرضية على طريقة السفسطائيين عندما نعتقد أننا نعــرف العلــة التي أوجدت الشئ، وهذه العلة هي علته وأن الشئ لا يمكن أن يكون على غير مــاهو عليــه» ARISTOTE: SECONDS ANALYTIQUES

القرن العشرون؛ هذا الأخير تميز بظهور فلسفات متشائمة في التاريخ حكمت على الفكر الغربي بالإفلاس وعلى الحضارة الغربية بالتدهور والاضمحلال، قلبت الموازين و ظهر على السطح وإن كان مغيما تخلي الكثير من التيارات الفكرية عن النماذج الكبرى، والأنساق الشمولية التي اعتمد عليها الفكر الغربي لتثبيت هواجسه المتمركزة حول القانون الذي يفرضه العقل والذي صاغه وفقا لثقافته المتسلطة بتلك المفاهيم التي يدعي أنــها أنوارية، و يبرر نشرها لتجسيد هويتها المتغطرسة، ولقد شكلت كموضوع أساسي في السياق العربي المعاصر بين مفكرين عملاقين من جغرافيا واحدة، ومن مناخ واحد لكن الطقس التكويني لأفكارهما، ومرحلية وظروف تشكلها مختلفة حول كيفية قراءة نقدية للفكر الغربي وللحداثة الغربية الهادفة في أساسها إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من مطارحات الخطاب الغربي المتمركز حول ذاته وحول نسقه، قصد كشف النموذج الكامن وراء الخطابات، التي ساهمت في خلخلة الأبنية العقلية بالكثير من الهذيانات والشطحات التي غرقت في إيديولوجية التشكيك، ومن ثمة إزاحة القداسات الخصوصية لمنطق الثقافات.

(*) باحثة جزائرية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.

لعل الحداثة قد دشنت مفاهيم جديدة خدمت منطقها، ولعل ما بعد الحداثة أنتجت مفاهيم أفرزت بها منهجا يوجه فكرها ويؤسس إيديولوجيتها، فيحضر التفكيك كاستراتيجية مؤسسة لأبنية جديدة وفقا لمنظومات دلالية خاصة بنوعية النص وبنوعية الشخص كذلك، وإذا كان دريدا رائد التفكيك في الغرب فإن عبد الوهاب المسيري وعلى حرب يشكلان قطبين بارزين في ممارسة هذا المنهج، هذا ما يجعلنا نطرح التساؤل التالي:

هل أن استراتيجية الواقع و الفكر العربيين تفرض علينا تناول منطق التفكيك بأدوات مفهومية جديدة تقوض بها تفكيكية دريدا ومن ثمة وضع تفكيكا بديلا كفيلا بفهم الدلالات و كشف الهويات؟ أين يقترب المسيري وحرب في دراستهما للآخر، ومن ثمة هل يلتقيان على مائدة واحد للتفكيك، أم أن تفكيك المسيري يختلف عن تفكيك حرب؟

إن هذه الأطروحات المستدرجة والتي تبدو تاريخية أكثر ما يكون من البراءة تدل على منح المشروع الذي سوف يلامس هذا البحث. البحث عن ما الذي حدث في الشكل والمضمون وفي الموضوعات التي عولجت وفي المناهج المعتمدة، وفي النصوص التي تنتمي إلى الفلسفة المعاصرة بكل توجهاتها وبكل سماتها الإيديولوجية[1].

هنا يحضر الذهن وتنبلج الفكرة، وتسيطر الآلية والدينامية، وتتكون ثورة أو انتفاضة أو شبه انتفاضة لتقييم نصوص ولمفهمة خطابات، ولتحوير المناهج ولبلورة أنساق جديدة في التفكير، وأساليب قوية في المناقشة، لعل الحداثة تحضر ضمن هذه الآطر، ضمن هذه الوقفات الفكرية، حيث يكون المجتمع مغيبا لوعيه، والمثقف ثائرا في طرحه، والنص مؤدلج في بنيته ولعل السمة البارزة ضمن هذه البنى الفكرية هي القراءة المتجددة للخطاب العربي الذي أنتجه المجتمع يطرح منذ زمن طويل قضية الحداثة عبر رجاله المتنورين[2]. المزودين بترسانة من المناهج كالألسنية اللغوية، والتأويلية والنقدية التفكيكية.

إن اقتحام مجال التفكيك ليس بالأمر السهل الغوص في أعماقه، لأن حقيقة الفكر هي محاولة حل المشاكل التي تصادف الباحث عندما يحاول الكشف عن المجهول، وعندما يحاول تقديم فهما جديدا للمدلول، من جميع أبعاده فيما يتعلق بتشخيص خطابات عميقة في مجتمعنا، وإعلان الفطنة والاحتراس من الأشياء التي تبدو حقيقية عند البعض

وغير حقيقية عند البعض الآخر، ولهذا لابد من تحليل آليات تفكيرنا بعملية التوليد أو كشف المخفي والمستبعد والمسكوت عنه، فيما يتعلق بالكثير من الإصطلاحات وكذلك الأفكار الشيء الذي يجعل منها محاولة إقامة علاقة متفجرة ومنتجة بين قطبين: قطب الدلالات وعلاقتها بالصيغ المرجعية التي يستند إليها أي خطاب سواء كان غربي أم عربي وفي موقعنا هذا الواقع اللحظي الراهن، وقطب الهويات الذي يسعى إلى ربط ذواتنا بمدلولاتها، وعلاقاتها وانفصالها عن المدلولات والهويات الأخرى، وعلى هذا الأساس يقوم المسيري بتعريف التفكيك على واجهتين:

الأولى: باعتباره أداة منهجية تستخدم في اكتشاف البنية الكامنة لأي نظام فكري أو فلسفي وإعادة ما يتلاءم مع عملية التفكيك عملية تركيب أو إعادة تركيب.

الثانية: باعتباره تقويض... وهو هنا ليس مجرد آلية وإنما رؤية للكون[3] يتكشف من خلالها الوعي على اتساع ما يقرأه ويغير شروطه وإمكانه، قصد فهمنا للأزمة التي يعانيها المجتمع العربي الإسلامي، وكما يرى علي حرب: «أن تفكيك الأزمة يبين هنا استحالة القبض على المعنى أو التطابق مع الأصل لأن كل قراءة للنص أو حدث ولو كانت مجرد شرح له إنما هي إعادة إنتاج بوجه من الوجوه في ضوء التجربة»[4]. كما يشير أيضا إلى أن:

« التفكيك هو القراءة الجديدة للأشياء نحاول عندها، إدراك الواقع بكل عناصره ومقوماته وفهم الظاهرة بكل جوانبها وأبعادها، واكتناه الكامن بكل أنماطه وتجلياته وذلك طمعا لعقل أكثر انفتاحا، وفكرا أكثر إصابة »[5].

في ضوء العقل الخاص الذي يجسد سمة من سمات الإجراءات التأويلية والتحليلية لبنية الدال ولمعرفة سلطة الفوق وسلطة التحت، لنصل إلى أن النص يقرأ بمستويات عدة وبدلالات عدة كذلك، تنبثق من مؤسسات ثقافية مختلفة باختلاف تموضعها الحضاري، وإمكانها الأنطولوجي، حيث يعمل المسيري على كشف ضروب حجبها وطمسها تحت ستار شملنة اللغة والخطاب، كما اخترق عالم إشارات اللغة بكشف الانحرافات المبثوثة في ثنايا الانتضامات المصطلحية فحطم سلطة الأنساق الفكرية وشن حربا على ماهيتها وجوهرها للانقاذ شرف اللغة وشرف الحقيقة،

وهذا ما يتجلى في دراسته للعلمانية عندما حاول «أن يعرف النموذج الكامن وراء هذه المصطلحات وذلك من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها»[6] كما يرى علي حرب: «أننا نفكك من جهة لكي نفكك من جهة أخرى باجتراح مفاهيم أو صيغ أو معادلات جديدة تتغير معها جغرافية المعنى وخريطة القوة»[7]. وذلك لتخفيف الوطأة من الانكفاء على الــذات، هذا ما دفع بالمسيري إلى أن يعود من جديد إلى فلسفة اللغة في حد ذاتها التي هي بمثابة عودة إلى الحافز العقلي الذي يكشف الحقيقة[8]، ويقوم بفضح المدلولات الرمزية التي تهدف إلى هدم و سلخ المعبر الرمزي عن الوعي ليقر ظهور ماهو محجوب ولفتح الطابو الذي تجسده مصطلحات التناص، الاختلاف، العقل، وحدة العلوم نظرية الحقوق الجديدة، الإنسان، حركة التمركز حول الأنثى[9] كمنطلق لتفكيك الهوية الغربية من نقدها إلى تقويضها كنسق فقد مرجعيته وضاعت نماذجه ضمن مقولاته واصطلاحاته العنصرية.

ويحاول المسيري أن يفند محتوى النظريات الفلسفية الكبرى من داروينية ونيتشوية وفرويدية وماركسية، تحقيقا لرغبة التجاوز، التجاوز الذي يقرأ من خلاله سيناريو الأفكار، وما انبنت عليه الرغبة في معرفة الآخر، الذي يشكل جزءا أو نسقا مهما في تحديد معالم الهوية هذا ما أعلنته الموسوعة الكبرى التي أظهرته ناقدا وفيلسوفا ومفككا ومجددا بامتياز، متأنيا في تفكيكه للهويات الغربية خطوة خطوة المتمركزة وراء دلالات مجهزة بأعلى التقنيات المراوغة اللفظيــة، «ما ينوي صاحبنا القيام به وتفجير النص ووضع المادة الفكرية المفجرة داخل المناطق المتضمنة لأشكال صعبــة، ومعقدة من لغة ذات أبعاد لا نهائية، ويكون مكمن العقل هو المفجر لهذه الألغام الفكرية في أعماق النــص، ويقوم بالتقاء القراءات المتولدة بفعل التفجير وربطها بموادها الأصلية»[10].

حيث تنكشف كل المخططات ويزال الستار عن الكثير من الإيامات سواء كانت لفظية أو فكرية أو بنائية نسقية لننتقل حسب حرب «من إشكالية البحث عن الحقيقة إلى إشكالية أخرى هي صناعة الحقيقة، معنى ذلك أن يتوقف المرء من التعامل مع الحقيقة بعقلية استلابية لاهوتية أو تنويرية بوصفها زمنا أول ينبغي

استعادته، أو زمنا أخيرا ينبغي دركه أو اللحاق به، فذلك... لا يستعيد هوية ولا يقبض على حقيقة»[11]. ذلك لأن الدلالات تخفي دائما نمطا معينا من الهويات التي تسعى إلى خلق واقع طوباوي يفتقد إلى الحقيقة والمعقولية، فنقع في دائرة الظلال والتظليل، ونقوم بمفهمة واقعا آخر يفقد مرجعيته وتتمفصل طاقاته تحت نظر الشوفينية التي تخفي ورائها فلسفات وأفكار ورؤى إيديولوجية مقنعة.

لذا نجد المسيري يفكك العقل الصهيوني المتمثل في شخصية دريدا ويبين تناثر المعنى ومدى احتوائه وانوجاده على الفكر القبالي اليهودي المرتبط بشعب الله المختار المنفي وتجمع أعضاء الشعب المنفي مرة أخـــرى في صهيـــون[12]. الذي ساهم في تشكيل دولة اسرائيل من خلال كتاب منمط بدلالات تحمل زيفها أكثر من حقيقيتها، إهتمام أعلنته التوراة التلمودية و مضامنها اللغوية القهرية،« لكي تصبح فلسطين إسرائيل، بل يصبح الوطن العربي سوق شرق أوسطية، فكأن علاقة الدال بالمدلول ،مسألة هشة عرضية قابلة للتغيير. وينطبق الشيء على المشروع الصهيوني فهو يدعي أنه مشروع يهودي ولكنه يهدف إلى محو يهودية المنفى... فهو دال دون مدلول»[13].

فتراكم التغيرات في اتجاه معين من الدلالات التي اعتمدها الفكر الغربي الصهيوني لابد من تغير في الهوية، وهذا ما حدث للكثير من المناطق العربية كالجولان السوري والجنوب اللبناني والوطن الفلسطيني من عملية تهويد شاملة تغيرت فيها أسمائها إلى أسماء صهيونية ما أدى إلى تغيير في جغرافية المعنى وجغرافية الموقع وأريد أن تسلخ الهوية الفلسطينية واستبدالها بالهوية الصهيونية.

إن هناك حقولُ جديدةً، تمركزت فيها ظواهر خطيرة دفعت بالمسيري أن يغير المسار اتجاهها من ذلك نوع المدلولات الرمزية، والقوى الخارجية الضاغطة، والسلطة بالإضافة إلى الكشف عن الممارسات الفوضوية والجنسية يرفقها عبث وتمرد وانحراف في الهويات الجماعية و الهويات الشخصية اللتين تشكلتا في متن الحضارات الكبرى[14] وحتى الحياة الراهنة، كما دفعت بعلي حرب أن يفهم فهما تأويليا بأن عملية قراءة الأفكار الخفية و غير المباشرة التي تدور في فلك موضوع

العقل كهوية عن الوطن وعن الذات.« وإذا كان الممكن في مسألة الهوية، إعادة إنتاج المعنى وإثارته عبر نسخه وتحولاته، المتعددة فإن إمكانات الاختلاف والتحول قد تضاعفت اليوم، أن نسترجع ونستثمر دون الانغلاق عن ذواتنا والقوقعة في خطاباتنا... قصد إعادة إنتاج المعنى المحتجب وراء المفاهيم والأساليب المتغطرسة التي تتحول إلى إرهاب ضدنا »[15]. فمثلا نأخذ مقولة فرنسيس فوكوياما "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" THE END OF HISTORY THE LAST MAN لنقوم بتفكيك هذه المعادلة التاريخية، فنجد أن جوهر القضية ليس محاولة التطهير العرقي في البوسنة والهرسك وإنما رفض الغرب لإقامة دولة إسلامية حتى لو كانت من اختيار الشعب[16] وهذا المنطلق يدفعنا إلى إعادة النظر في ذواتنا وقراءة واقعنا وواقع غيرنا عبر الانفتاح على جميع ما يقدموه دون أن نسير في إطار التبعية مع توخي الحذر أمام السوق التداولي الرمزي للمقولات والأفكار المشحونة بالعداء والتعصب والتدمير. هذا لا يعني رفض الاستعانة بالعناصر والمكونات الغربية، بل المقصود هو استيعابها، وفقا لشروط وأسس البناء النسقي الاجتماعي الحضاري لتقوية الأمة ودعمها، لذا تعتبر اللغة كرأس مال رمزي لها قوتها الخاصة في إجلاء واقع معين، فهي العالم ومن لا يفهمها لا يفهم العالم لذا نجد حرب يقـول: «وبالإجمال فأنا أميل من خلال اشتغالي على النصوص إلـى تفكيك الهويات المتناثـرة أياً كان شأنهـا»[17]. ويفكك في ذلك مصطلـح الوحـدة، والديمقراطية، والمثقف، والنخبة، والحقيقة، والعقل ويكشف لنا عن تلك الهويات القابعة وراء هذه المصطلحات، وكيف سقطت في العجز الفكري لانعدام آلية الإدراك والوعي فينتقد بذلك العقل العربي كمقدمة ميزت جل أعماله يستقرأ من خلالها كيفية استعـادة الذات، لينتقد العقل الغربي الذي يحوره ويحوله ويغير شروطه في خضم الفاعلية التفكيكية المسيطرة، ضمن أهداف مختلفة لفرضيات متباينة قصد استيعاب منطق الدلالات التي شكلته الحساسيات اللاواعية في غموضه والتباسه وكثافته وتحقيق الوعي الذي يصدر عن علاقات موافقة لتحرز من الهامشية، وتجاوز العجز وفرض مكانته الاستراتيجية. هذا ما يدفعنا من جديد إلى الحديث عن الهويـة، الذي هو

حديث عن المحددات والمميزات والخصائص، حديث عن الروابط والعلائق، عما يوحد ويجمع لكنه كذلك حديث كما يفرق ويفصل ويميز إنه إذن موقعه على خارطة جغرافية وسياسية[18].

لذا فان علـــي حــرب يؤكد:

«أن الغرب أزمتنا الذاتية معناه أن هويتنا هي علاقة مزدوجة بين الذات والآخر ومآله أن نمارس هويتنا واختلافنا بشكل نغير فيه ترتيب العلاقة مع ذواتنا ومع الغير، فالغرب هو وجه لنا أو بعد من أبعادنا، وعلى هذا الأساس ينبغي التعامل معه وذلك لا يعني تقليده أو الرضوخ له، بل يعني أن نفهم أسباب كونه، ندرك أسرار قوته، المهم ألا نجهله أو نتجاهله أو لا نرفضه قبل أن نعرفه»[19]. فالفكر العربي والذات العربية قادرة على اختراق جميع الهواجس إذ لم نهمش أفكـــار غيرنا، فلا نكتفي باللغة التي نقرأ بها، أو نكتفي بالشذرات المعرفية التي تتناقض مع منطق العقل، ومنطق السيرورة الكونيـــة، متجاهلين هوية الكلمات التي تعبر عن جهل جديد أكثر مما تعبر عن المعرفة الحقة.

لقد عبر كونفوشيوس في نظريته الموسومة بنظرية المعنى واللفظ قائلا: من لا يعرف معنى الكلمات لا يعرف معنى الإنسان، فيسأله تلميذه ذات يوم عن أي شيء يقوم به قال له: إذا لم تكن الأسماء صحيحة لا يوافق الكلام حقائق الأشياء، وإن لم يكن الكلام موافقا للحقائق وقع الخلط في اللغة وفسدت الأمور.

كما أن الخطاب حجاب على حد تعبير ابن عربي، هذا إن دل على شئ إنما يدل على العلاقة الموجودة بين المدلول والواقع، بين النص والعالم، لأنه يترجم «افتراقا معينا مع الذات وإرتمائه في آخر مغاير من خلال اللغة ورهانات الدلالية، لأنه يبحث في الخطاب المهمش والمسكوت عنه، أي أن الخطاب لا ينفلت من تدخلات الآخر فيه، لأن استعمال اللغة أو الكلمات يفترض هذا الآخر سواء تقدم هذا الآخر في إتجاه الحوار أم الصراع »[20]، والآخر ليس الغرب فقط في مقابل الشرق، إنما هو المستبعد المدلولي، هذا النقد ينتقل بالمسيري إلى مستوى نقد العقل الغربي، الذي يحتكر اللوغوس بكل تجلياته، الذي اشتمل على جميع التوجهات

الفلسفية والتجريبية وكذلك المادية والمثالية، وكل نزعة أخضعت العقل إلى خدمة مصلحتها. « لأن الخطيئة الحضارية والمعرفية الكبرى التي تمارسها الحضارة الحديثة اليوم أنها جاءت بمفاهيم ومصطلحات تعكس المنظومة المعرفية والعقدية الأوروبية ناتجة ومنتجة من طبيعة العقل الأوروبي والعمل على تعميم هذه المفاهيم والمصطلحات لجعلها تشمل البشرية جمعاء، بصرف النظر عن الاختلاف المعرفي والعقدي والحضاري بين الشعوب والأمم » [21].

إن النسق الإبستيمي في قراءة المسيري يفرض طرحاً جديداً ومتجدداً لهذه القضايا المتشابكة، التي دفعت بالفكر الغربي والهوية الغربية إلى العبث، والجنون والاغتراب، والتشرذم في تعليل الحقائق، ومن ثمة تنشأ مشكلة المعرفة والحقيقة، ويساءل الذات المفكرة عن إمكانية قبولها، أو عدم قبولها عن وثوقها أو عدم وثوقها لهذه المدلولات التي يفضح مطارحتها، (ويكشف عن التوترات التي تجعل من المصطلح الرمزوي في المدلول الفلسفي أمرا وهميا، فيكشف عن مدى عمق الهوة بين اللغة و الواقع، وإبراز سمك التعارضات بين النظم الإشارية والتقويمية والبرغماتية التي تحكم النسق أو البناء اللغوي والتي تجعل العلاقة بين هذا البناء وبين الواقع علاقة إشكالية)[22].

وعلى هذا الأساس لا يتموقع التفكيك لا بوصفه تحليلا للمفاهيم، بل على مدى الإمكان الذي سيحققه في بلوغ الوعي الذي يعتبر أولى المفاهيم الفكرية في مواجهة المآزق مهما كانت مطارحاتها بتحديد مدى نجاعته، حتى لا يفقد الخطاب العربي مناعته ونتمكن من تجاوز النظم التقليدية والهشة في التفكير، للخروج من أزمة ما هو كائن، إلى ما ينبغي أن يكون. أزمة السؤال الحداثي الذي تطرحه الثقافة الكونية بعوالمها المختلفة.

فماذا ينفع الحديث عن الهويات وعن خصوصيات الشعوب إذا لم تحدد المفاهيم من وجهة كل من حرب والمسيري؟ حيث أصبح هدف كل منهما هو تحرير العقل من سلطة اللاعقل، وليس تحطيم للعقل الأنواري، وإنما إعادة صياغة هذه المفاهيم وفقا للمنهج التأويلي HERMÈNEUTIQUE ، كي نقدم فهما جديدا يؤسس إلى بناء فلسفة عربية تعكس هويتها وخطابها، وتتميز في دلالاتها للدخول

في العالمية وصناعة المشهد العالمي، ومواكبـة الحـدث، ومن ثمة تحقيق نموذج معرفي، لكي نتحرر من الاختلالات والخلخلات التي تعترض طريق المستقبل من قراءات متناقضة لنظم القيم ولبنية السلطة الحضارية؛ وبالتالي تتأسس عقلانية على أساس برهاني، لا على أساس تسلط هيمني. تكون ذات قوة إبداعية، تعطي الحق في تشغيل خطاب جديد، ينفصـل عن خطاب الأمركـة والصهينـة (لأن الإبداع يفترض الإيمان بالعقل المبدع الذي لا يشكل ترددا للماضي أو الحاضر والذي يقوم خارجهما ويرفض التقليد)[23]، هذا إن دل على شيء إنما يدل على العقلانية التي تحوي بداخلها منطق العقل المتفتح الذي تنضوي بين طياته كل المعايير الشاملة التي تكشف عن نوعية الهويات وكذلك الدلالات «لأن صاحب العقل التنويري هو الذي يخضع عقله للنقد الذاتي، للكشف عن آلياته اللامعقولة وممارساته المعتمة أو عن قوالبه الضيقة أو أبنيته المعيقة بقدر ما يمارس عقلانيته بصورة حرة ولكن بناءة ومفتوحة»[24] فالعالم العربي قد إهتز في نظامه وأفكاره ومناهجه؛ فلزم له أن يقوم بعملية تفكيك ثم تطعيم وتحليل ونقد لكل المرجعيات والأنساق التي جعلته يفقد مناعته على مستوى الدال والمدلول وعلى مستوى هويته والهويـات الأخرى، فينتقد ذاته كمقدمة لنقض غيـره، هكذا فإن المسيري وحرب يشكلان في الثقافة العربية والفكر العربي موقفين مختلفين في الخطط والإجراءات إلا أنهما متقاربان في الأهداف النهائية.

من تفكيك الدلالات الى تفكيك الهويات بيان صريح إلى أن نصنع مصيرنا بأنفسنا، إلى أن نتعلم فهم حقائق الأشياء، إلى بيان إعترافنا بعجزنا و تحويل القلق المعرفي إلى إمكانية الخلق والتجاوز، إلى خروجنا من الطرف ومن قمقم الهوية المغلقة، وتطلعنا للمركز، وبالتالي نتحكم في إدارة التاريخ من مواقعنا عبر السلطة النقدية لجميع المشاريع والمفاهيم الغربية والعربية.

كما أن التفكيك كاستراتيجية موجه نحو الأعماق، ونحو الآفاق؛ للتنقيب عن محتوى الدلالات الفكرية والرمزية، وحتى الأيديولوجية. التي تخفي تغطرسها قصد تغيير مواقع الإحداثيات لصالحها، صالـح الأمبريالية والصهيونيـة، وكل تهجم

غربي على مقوماتنا وعلى حضاراتنا قصد زرع بذور الشك في إرثنا الحضاري وفي ذاتنا المستقبلية من خلال خطاباتها المتعجرفة التي يراد من خلالها خلق تشظي في الهويات. والخلوص إلى نتائج ليست هي المترتبة منطقيا، ومن ثمة يرتد تفكيك الدلالات إلى حرب لغوية تكون بمثابة صب الزيت على النار، تقوض الوجود الاجتماعي والثقافي وحتى الوطني الاستراتيجي، ومن ثمة تفرض كل هوية دلالتها وأنساقها إما أن نكسبها أو نخسرها.

ولقد صدق ابن عربي لما قال: من عرف حقائق الأسماء أعطيت له مفاتيح العلوم.

الهوامش

(1) فرانسو شاتليه، الحداثة في الفلسفة، مجلة العرب والفكر العالمي، ع6 ربيع 1989 مركز الإنماء القومي بيروت، ص 28.

(2) أدونيس: الثابت والمتحول (صدمة الحداثة ج3) دار العودة، بيروت، ط4، 1983، ص 99.

(3) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، ج1، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص243.

(4) علي حرب: الاختام الاصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص18.

(5) علي حرب: لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص10.

(6) عبد الوهاب المسيري عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط1، سبتمبر 2001، ص53.

(7) علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص 222.

(8) أيان كريت: النظرية الاجتماعية من بارسومز الى هابرماس، ت حسين علوم، من مجلة عالم المعرفة و الثقافة و الآداب و الفنون، الكويت، العدد 44، 1999، ص ...

(9) أنظر في كتاب عبد الوهاب المسيري : المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر دمشق. ط1، أفريل 2002.

(10) شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 238.

(11) حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 223.

(12) عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي: الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، 2002، ص134.

(13) عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي: المصدر نفسه، ص 155.

(14) عبد الله ابراهيم: المركزية الغربية وأشكالية التكون و التمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 1977، ص531

(15) حرب حديث النهايات، المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 186.

(16) راجع نهاية التاريخ لفرانسس فوكوياما، ت حسين الشيخ، دار العلوم العربية، لبنان، ط1، 1993.

(17) علي حرب:الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص275.

(18) عبد السلام بن عبد العالي: بين وبين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص 13.

(19) علي حرب: الممنوع والممتنع، مصدر سابق، ص 275.

(20) أحمد عبد الحليم عطية: دريدا و الفكر العربي المعاصر من مجلة اوراق فلسفية، القاهرة، ع3، 2005، ص274.

(21) فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر (قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ما بين 1978-1987)، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، 1413هـ-1993م، ص 26.

(22) محمد علي الكردي: من الوجودية الى التفكيكية، دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1998، ص238.

(23) برهان غليون: اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004، ص280.

(24) حرب: أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 232.

المــراجــع:

1 - عبــد الوهــاب المسيــري:

- موسوعة اليهود و اليهودية والصهويونية، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، 1999.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر العربى، عمان ، دمشق، 2002.
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق 2001.
- عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق 2001.

2 - علــــي حــرب:

- الأختام الاصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء 2001.
- الممنوع و الممتنع.
- أوهام النخبة ونقد المثقف.
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر.
- لعبة المعنى.
- أزمنة الحداثة الفائقة.

3. عبــد الله ابراهيــم: المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافى العربى، بيروت 1997.

4. محمــد علـــي الكــردي: من الوجودية إلى التفكيكية، دراسات فى الفكر العربى المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1998.

5. بــرهان غليــون: اغتيال العقل، المركز الثقافى العربى بيروت 2004.

6 - أحمــد عبــد الحليم عطيــة: دريدا في الفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة العدد 12.

7 - أيــان كــريــت: النظرية الاجتماعيــة من بارسيزيس إلى هابرماس، ت حسين علوم، عالم الفكر، الكويت 1999.

الغرب والإسلام بين ادوارد سعيد
وعبدالوهاب المسيرى

د. مجدى الجزيرى(*)

لعل التساؤل الذى يواجهنا فى البداية هو: هل هناك حاجة ملحة لدراسة العلاقة بين الغرب والإسلام؟ ومثل هذا التساؤل يرتبط بتساؤل آخر يسبقه وهو إلى أى حد تنوعت وتعددت الدراسات التى تناولت هذه القضية سواء فى الغرب أو فى عالمنا العربى؟

لاشك أنه لا يوجد مستوى واحد فى تناول هذه العلاقة، وأن كان هذا لا يعنى وجود قطيعة بين تناول كل مستوى وتناول مستوى آخر، فالمستويات متداخلة ومتشابكة. كما أن مجالات الدراسة بدورها تتكامل وتتواصل بل وتتحد، وبذلك تشكل أفقاً مشتركاً بين الباحثين والدارسين فى مجال التاريخ والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والنقد الأدبى وغيرها من الدراسات يتيح لهم درجة أعمق من الوعى بطبيعة العلاقة بين الغرب والإسلام. ولعل الطابع الغالب على مثل هذه الدراسات يكمن فى الوصف والتحليل والرصد والتنظير على نحو يسهل بمقتضاه تفهم مسار وقانون ومنطق وحقيقة وشكل وجذور ونتائج وانعكاسات هذه العلاقة على واقعنا الراهن دون محاولة تقديم البديل أو اقتراح صورة جديدة لها فى ضوء تحديد السبل والآليات الكفيلة بتغييرها من ناحية العالم الغربى من جهة والعالم الإسلامى من جهة أخرى. وإذا كان يصعب تغيير صورة العالم الإسلامى فى المنظور الغربى من جهة صناع الحضارة الغربية، فإن المهمة الملقاة على أبناء العالم الإسلامى أشق وأصعب.

وفى ضوء إيمانى بقدرة الفكر ومسئولية المثقف فى تغيير الواقع، وشكوكى العميقة فى قدرة النظم العربية وإرادتها ونواياها وصدق مزاعمها فى التغيير، تتبدى مسئولية المثقف والمفكر فى مواجهة قضية العلاقة بين الغرب والإسلام على نحو يتسم بالصدق والشفافية والشجاعة. قد تتوقف المواجهة عند حد التنوير والنقد

(*) أستاذ فلسفة الحضارة، آداب طنطا.

والتحليل، وقد تتجاوز ذلك إلى تقديم نموذج جديد وبديل واستكشاف طريق لتعاملنا مع النموذج الغربى يتيح لنا تجاوز الفجوة القائمة بيننا وبين الغرب، وهى فجوة تنعدم فيها الثقة بين الطرفين، كما قد تنعدم فيها القدرة على المواجهة والثقة بقدراتنا الحقيقية. وفى هذا الصدد تأتى دلالة كتابات ادوارد سعيد من ناحية وكتابات عبد الوهاب المسيرى من ناحية أخرى.

فى كتاب الاستشراق لادوارد سعيد يتبدى الاستشراق باعتباره خطاباً للهيمنة والقهر والقمع من جانب الغرب على الشرق، وبالتالى فهو يدرس التصور أو المفهوم والنظام أو المعرفة بوظيفة الشرق، وعلى حد قوله "أن ظاهرة الاستشراق، كما أدرسها هنا، لا تتعامل مع التطابق بين الاستشراق والشرق، ولكن تتعامل مع الاتساق الداخلى للاستشراق وأفكاره عن الشرق، الشرق بوصفه طريقة حياة أو أسلوب معيشة. ومن هنا فإن القيمة الكبرى للاستشراق عند ادوارد سعيد تكمن فى كونه دليلا على السيطرة الأوربية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه خطاباً صادقاً حول الشرق وهو ما يزعمه الاستشراق فى صورته الأكاديمية أو البحثية. وهو يتسم بقوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التى تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الصمود. وتعد الهيمنة، أو النتيجة العملية المترتبة على الهيمنة الثقافية، كما ذهب ادوارد سعيد، هى التى حققت للاستشراق استمراره وقوته اللذين يدور حولهما مؤلفه عن الاستشراق. وبالتالى يقترب الاستشراق عنده مما يسميه دنيس هاى فكرة أوربا ويعنى بها الفكرة الجماعية التى تحدد الهوية الأوربية وتفرق بينها وبين جميع الآخرين غير الأوربيين، فالعنصر الجوهرى والحاسم فى الثقافة الأوربية يتمثل فى فكرة الهوية الأوربية باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والثقافات غير الأوربية.

هذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوربية عن الشرق، وهى التى تكرر القول بالتفوق الأوربى على التخلف الشرقى، وهو القول الذى عادة ما يتجاهل إمكان وجود مفكر يتمتع بدرجة أكبر من الاستقلال أو التشكك وقد تكون له آراؤه المختلفة فى هذا الأمر. ويعتمد الاستشراق على هذا الوضع، وهو يعنى وضع

الغربي في سلسلة كاملة من العلاقات التي يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا في كل علاقة بها. وليس الاستشراق مجرد موضوع أو مجال سياسي يتجلى بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات، وليس أيضاً مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق. وليس تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة امبريالية دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم الشرقي. بل أنه الوعي الجغرافي السياسي الكامن في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي الذي يقول إن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق والغرب بل أيضاً لسلسلة كاملة من المصالح التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات، وهو في ذاته إرادة معنية أو نية معنية، أي أنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنية لتفهم ما يبدو بوضوح عالماً مختلفاً أو عالماً بديلاً وجديداً وللسيطرة عليه في بعض الأحيان والتلاعب معه وضمه إليه، وهو قبل كل شئ، خطاب لا يرتبط بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية السافرة وموازية لها، بل إن ذلك الخطاب يأتي إلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب على شتى أنواع السلطة، فيتشكل إلى حد كبير من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية مثل المؤسسات الاستعمارية أو الإمبريالية والسلطة الفكرية مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريح، أو أي من العلوم السياسية الحديثة والسلطة الثقافية مثل المناهج الصحيحة والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم والسلطة الأخلاقية مثل الأفكار الخاصة مثل الأفكار الخاصة بما نفعله نحن ولا يستطيعون هم أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا نحن. وبالتالي فالاستشراق يشكل بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية الفكرية الحديثة، أي أنه لا يقتصر على تمثيل صورة هذا البعد. ولما كان الاستشراق حقيقة ثقافية وسياسية فإنه ليس مجرد مادة شغلت مكاناً ما في الأرشيف، بل العكس هو الصحيح.

ولما كان الاستشراق يمثل استجابة للثقافة التـــى أوجدتـــه أكثـــر مـــن اســـتجابته لموضوعه المفترض، وهو الذى أنتجه الغرب أيضاً. فإن تاريخ الاستشراق يتسم باتـــساق داخلى وبمجموعة بالغة الوضوح والتفصيل من العلاقات مع الثقافة السائدة المحيطة به.

لما كان كتاب "الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق" "لادوارد سعيد يعد كشفا ورفضا ونقدا لخطاب الاستشراق؛ الذى دعم المشروع الاستعمارى للغرب ، فـــإن كتابه "الثقافة الإمبريالية" يأتى بدوره استكمالاً لكتابه الاستشراق" مؤكداً التحالف بين النصوص الغربية الاستشراقية وبين الممارسات الإمبريالية. فالأدب الغربى عنـــد سعيد يتبدى وقد تأثر وتشرب بالثقافة الاستعمارية شأنه شـــأن فلاســـفة الغـــرب. والاهتمام بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية مثل ثقافة الإمبريالية التى تناولها سعيد فى الثقافة والإمبريالية الذى صدر عام 1993 ينبع من اختلاف أشكاله واستحالة التنبؤ بمساراته، وعلى الرغم من تركيز سعيد على المبالغات والعنصرية والعداء فى كتابات المستشرقين، وبالتالى تجاهله ذكر منجزاته العلمية والإنـــسانية فـــى مجـــال المعرفـــة الإنسانية، فإن هذه المبالغة لا تتناقض فى رأيـــه مـــع الإصـــرار علـــى أن خطـــاب الاستشراق نفسه تسوده مجموعة من المواقف التى تشكل هيكلاً من المحـــال تنحيتـــه جانباً أو عدم أخذه فى الحسبان ومن هنا كان تأكيده أن رابطة المستشرقين لها تـــاريخ محدد فى التواطؤ مع السلطة الإمبريالية ومن العبث إنكار الصلة بينهما.

ومع قيمة وأهمية ودلالة وروعة ما قدمه سعيد فى تناولـــه علاقـــة الـــشرق بالغرب، لكنه لم يتجاوز مرحلة البحث والدرس والنقد والتنظير والنقد والتأهيل إلى مرحلة أخرى تقدم النموذج المعرفى البديل بصورة واضحة والذى بإمكانه أن يحل محل نموذج العلاقة الاستشراقية بين الغرب والشرق. وفى هذا الصدد يقول ادوارد سعيد أن مرامى لم يكن يقتصر فى كتاب الاستشراق أو فى الكتابين اللـــذين تبعـــاه مباشرة وهما مسألة فلسطين 1980 وتغطية الإسلام 1981 على اقتـــراح برنـــامج سياسى لاستعادة الهوية والنهضة الوطنية.

وكان الكتابان اللاحقان يحاولان، بطبيعة الحـــال، اســـتكمال الـــنقص فـــى الاستشراق، إلا وهو ما يمكن أن تكون عليه – من وجهة نظر شخصية – الصورة

البديلة لبعض عناصر الشرق، وهما فلسطين والإسلام. ولكننى ظللت فى جميع أعمالى مستمسكا بموقفى الأساسى وهو انتقاد النزعة الوطنية المتباهية العمياء. وكانت صورة الإسلام التى مثلت لها لا تقوم على خطاب التوكيد والجمود المذهبى المستند إلى الصحة أو الصواب، بل على القول بوجود جماعات التفسير داخل وخارج العالم الإسلامى، وبأنها تتواصل فيما بينها فى حوار بين انداد، أما نظرتى لفلسطين فلم تتغير حتى اليوم، وهى التى عبرت عنها أصلاً فى كتابى فلسطين، حيث عبرت عن شتى ضروب التحفظات بشأن التعصب للسكان الأصليين التى لا تبالى بشئ، وبطابع الكفاح العسكرى، الذى تقوم عليه آراء الوطنين. وحيث اقترحت بديلاً يتمثل فى إلقاء نظرة ناقدة على البيئة العربية، وعلى التاريخ الفلسطينى وحقائق الواقع الإسرائيلى، والخروج من ذلك بنتيجة صريحة تقوم بأن الخلاص من الحرب التى لا تنتهى لن يتوفر إلا بتسوية على أساس التفاوض بين الجماعتين اللتين تتعرضان للمعاناة، أى العرب واليهود.

اهتمام ادوارد سعيد فى مؤلفه الاستشراق يكاد يتوقف عن حد الدرس والبحث والتنبيه إلى سلطة الاستشراق، وآلياته فى تسلط الغرب على الشرق، مع اعترافه بتأثره بعدد من مفكرى الغرب ومنهم فيكو وفوكوه وجرامشى، وهو وأن اكتفى بتسليط الضوء على جوهر وطبيعة الاستشراق، لكنه لم يتجاوز هذه المرحلة إلى وضع برنامج أو آليات بديلة لنهضة الشرق، وأن قدم بعض الاقتراحات فى مجال الفكر السياسى بمعنى لا يكفى التوقف عند حد الإقرار بوظيفة الاستشراق فى تأكيد سلطة وهيمنة الغرب على الشرق، وإنما ينبغى أن نتقدم بخطى شجاعة تجاه مشروع نهضوى إسلامى، ينتهى إلى تغيير المنظور الغربى للعالم أو تغيير النظرة الاستشراقية له.

وهنا تأتى كتابات عبدالوهاب المسيرى ومنها مؤلفه العالم من منظور غربى، فهو لا يكتفى برصد طبيعة النموذج الحضارى الغربى وتأكيد هيمنته وسطوته فى الوجدان البشرى بصفة عامة والوجدان الإسلامى بصفة خاصة، بل إنه يتقدم بخطى شجاعة ناحية صياغة نموذج معرفى بديل يستفيد من العلم الغربى ومن كل العلوم والتجارب الإنسانية، وينطلق فى الوقت ذاته من تراثنا حتى يمكن

توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانياتنا الإبداعية التى حبانا الله إياها وكرمنا بها كبشر. لا يتوقف المسيرى عند نقد النموذج الغربى كنموذج حضارى وحيد لـــه حق السيادة والكلمة على كل النماذج الحضارية الأخرى، بـــل يقـــدم لنـــا البـــديل الإنسانى المقنع لهذا النموذج ، فإذا كان النموذج الحضارى الغربـــى يفـــوق كـــل النماذج الحضارية الأخرى تميزا للصفات المادية على حساب الصفات المعنويـــة، وهو ما يتجلى بوضوح فى نظرة المؤسسات السياسية والثقافية الغربية للواقع مـــن خلاله وتعاملها مع ذاتها ومع العالم فى هديه، وإذا كان هذا هـــو حـــال النمـــوذج المادى الغربى، فإن الحاجة تبدو ملحة فى عدم الاقتداء به أو الالتزام بمعاييره فـــى عالمنا الإسلامى، وبالتالى تبدو ضرورة وضع آليات جديدة تتجاوز التحيـــز تجـــاه النموذج الغربى، ولا يتسنى ذلك بدون دراسة واضحة للتحيز على النحو التالى:

1 - إدراك حتمية التحيز، فالتحيز مسألة حتمية فى الخطاب الإنسانى، وهو مرتبط عند المسيرى ببنية العقل الإنسانى ذاتها، فالعقل الإنـــسانى لا يـــدرك الواقـــع مباشرة وإنما يدركه من خلال نموذج معرفى محمـــل بالأشـــواق والأوهـــام والذكريات والأساطير والمصالح. ولا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوى علـــى كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، وكـــل لغـــة مرتبطـــة ببيئتها الحضارية كما لوحظ الثبات النسبى للدوال باعتبارها جزءا من النـــسق اللغوى الثابت والتغير السريع لكثير من المدلالوت بدرجة تفوق تغير الدوال.

2 - حتمية التحيز وإدراك تركيبة الظواهر الإنسانية، بمعنى أن حتميـــة التحيـــز وارتباطه بالإنسانى والثقافى لا تؤدى بالضرورة إلى الاكتئـــاب والحـــزن، فالتحيز ليس بعيب ولا نقيصة، بل على العكس يمكن أن يجرد مـــن أبعـــاده السلبية وأن تكشف معانيه الإيجابية بل أن النظريات التى تنكر التحيز هـــى ذاتها متحيزة لرؤية محددة.

3 - حتمية التحيز وإدراك الخصوصية، فالباحث المدرك لحتمية التحيز عليـــه أن يتوجه نحو اكتشاف ملامح كل ظاهرة، مما ينم عن احترامـــه لهـــا، وعـــدم إسقاط إدراكه وتصوراته عليها.

4 - التحيز والتواضع العلمى، إذا كانت تحيزاتنا تقف بينا وبين الواقع وتكون إدراكنا بذاتينا، لذا فإن علينا طرح رؤانا بقليل من التواضع والانفتاح.

5 - التحيز يمكن اكتشافه وتجاوزه، على الرغم من حتمية التحيز لكن يمكن تجاوزه على نحو ما.

6 - التحيز والتفسيرية: لا يؤدى التحيز إلى الموضوعية أو الذاتية، لكن إدراكه واكتشافه قد يؤدى إلى البحث عن مناهج جديدة لتناول الواقع.

7 - أنواع التحيز، التحيز أنواع منها ما هو إيجابى ومنها ما هو سلبى. فالتحيز للعدل هو بطبيعة الحال تحيز إيجابى.

8 - التحيز حتمى ولكن ليس بنهائى. التحيز لا يعنى التناحر ونفى الآخر، إذ أن إمكانية التواصل والتعاون متاحة دائماً.

ومتى أصبح التحيز منطلقاً ضرورياً فى وجودنا الإنسانى بدت أهمية وضع آليات تجاوز التحيز، وأولها بطبيعة الحال الإقرار بحتمية التحيز. ومن هذا الإقرار أو التصديق ينطلق المسيرى إلى الخطوة الثانية وهى الوصول إلى البعد المعرفى. فمن السمات الواضحة للخطاب التحليلى الغربى أنه يظل على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ولا يصل أبداً إلى المستوى المعرفى الذى يشكل إجابة على الأسئلة النهائية التى تواجه الإنسان فى الكون ويعود ذلك إلى أن التصور المادى يغفل ذلك الجانب من الإنسان. ثم تأتى الخطوة الثالثة وهى توضيح النموذج المعرفى الغربى بمعنى لا يمكن التحرر من قبضة النموذج المهيمن إلا من خلال نقد كلى ينصرف إلى مجمل البناء النظرى الغربى ويوضح نقط ضعفه وقوته ومواطن تميزه وقصوره. ولا شك أن نقاط تفوقه وإنجازاته عديدة ومتنوعة وكذلك نقاط ضعفه وتأتى الخطوة الرابعة متمثلة فى أهمية النقد الكلى، أى الاهتمام فى دراستنا للتراث الغربى بمجمل البناء النظرى فى جزئياته المترابطة وفى كليته.

وفى ضوء الآليات السابقة يمكن التعرف على بعض سلبيات المشروع الحضارى الغربى فى نظرتها للنموذج الغربى ولعل أهمها أنه نموذج معاد للإنسان كما أن المشروع المعرفى والحضارى الغربى مستحيل من الناحيتين المعرفية

والعلمية، وهو يعبر بصدق عن أزمة الحضارة الغربية الحديثة. وإذا كـان عائـد التقدم المادى فى الغرب عاجل ومحسوس ويمكن قياسه بسهولة، فإن ثمنه أجل غير محسوس وغير مباشر ويصعب قياسه، كما أن ثمرة التقدم تتداخل مع ثمنه. وبعـد تناول هذه السلبيات يمضى المسيرى فى رحلته تجاه تحديد معالم النمـوذج البـديل الذى يتطلب بعض الخطوات الأولية وهى 1 – رفض تمجيد الـذات. 2 – إدراك أثر الإمبريالية 3 – إدراك الضعف الداخلى 4 – عدم العودة للوراء.

وفى مجال تحديد المنطلقات الأساسية للنموذج البديل يحدد المـسيرى هـذه المنطلقات على النحو التالى: 1 – رفض اليقين الكامل مع الاجتهاد المستمر. 2 – رفض الاعتقاد بإمكانية التحكم الكامل فى الواقع. 3 – رفض اختزال الواقـع إلـى عناصره الأولية أو تصفية الثنائيات. 4 – رفض الواحدية السببية فى مجال العلوم. 5 – محاولة الوصول إلى نظرية شاملة. 6 – أن يكون النموذج البديل توليـدى لا تراكمى من منطلق الإيمان بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة فى كـل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميـز أمـة عن أخرى وفرداً عن آخر. 7 – الانطلاق من مقولة الإنسان. 8 – ضرورة وجود مقولة تفسيرية غير مادية تشكل ثنائية كبرى هى ثنائية الخالق والمخلـوق تتفـرع عنها كل الثنائيات الأخرى. 9 – يكون النموذج البديل نابع من التراث لا يـصطدم معه بل يتوافق مع متطلباته.

وهكذا نجد المسيرى لا يتوقف عن حد نقد النموذج الغربى بل يمضى قـدماً فى اتجاه النموذج المعرفى البديل له بمعنى أنه لا يكفى اتخاذ نظـرة نقديـة مـن الغرب وكشف طبيعة العالم من خلال المنظور الغربى، بل يجب أن نتقدم فى اتجاه تقديم البدين الذى يمكننا من تجاوز المنظور الغربى.

المصادر:

1 – ادوارد سعيد الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب وترجمة أخرى للدكتور محمد عنانى.

2 – د. عبد الوهاب المسيرى، العالم من منظور غربى.

العلمانية بين المسيري وحسن حنفي

محمود السيد طه متولي(*)

نتناول في البحث قضية العلمانية عند المسيري موضحين التمييز الذي قدمه بين نوعين من العلمانية: العلمانية الجزئية، والتي تشير إلى فصل الدين عن الدولة، و لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية، والعلمانية الشاملة التي تعني رؤية شاملة مؤسِسة، ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) يحدد علاقة الدين والمطلق بكل مجالات الحياة كالعلم والأخلاق، والكيفية التي تقوم عليها العلاقات بين البشر من خلال الأحداث اليومية، وكذلك تمييزه للاختلاف بين هاتين اللحظتين داخل المتتالية العلمانية على المستويين النظري والتطبيقي حيث يشير إلى مدى التطور الحاد في مشروع الحداثة الغربي بأكمله، بداية من صراع السلطتين الدينية والسياسية وانفصالهما، وظهور التنوير وبدء تبلور العلوم الإنسانية والطبيعية منهجياً وشروعها في تدشين المبادئ النظرية والمضامين الفعلية للعلمانية الشاملة، وإنتهاء إلى إنبثاق ما يعرف باللاعقلانية المادية على المستوى الفكري ، والتي خلقت تصورات شاملة لحالة من اللامعيارية المطلقة عند الإنسان، وعلى المستوى الواقعي العملي ظهرت المنظومات التطبيقية للعلمانية الشاملة كالرأسمالية المتطرفة والعنصرية والإستعمار والصهيونية وغيرها، التي شغل بها كثيراً في كتاباته المتعددة وكانت التيار الرئيسي في كل إنتاجه الفكري.

من هنا كان على المسيري أن يعرض للتعريفات العديدة التي وردت في المعجم الغربي لمصطلح ومفهوم العلمانية (Secularism) لدى الغربيين، ثم لدى العلمانيين العرب لبيان كيفية تناولهم ومعالجتهم للعلمانية؛ وذلك لإنتقاء الحلول والمبادئ التي تتلائم في ظنهم واعتقادهم – مع الظروف السياسية والدينية والثقافية التي شكلت هُوية مجتمعاتهم العربية وخصوصيتها.

(*) باحث وكاتب مصري.

وعلى هذا سوف نتوقف ثانيا عند تناول المسيرى لأعمال أحد العلمانيين العرب الذين عرض لهم ضمن من تناولهم بالبحث والتحليل وهو الدكتور حسن حنفي، الذي تشكلت علمانيته في نموذج يتروواح بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وذلك لبيان موقف كلٍ منهما من العلمانية، وطرح إشكالية البحث الأساسية من خلال المقارنة بين الموقفين والتي تتلخص في سؤال هو هل العلمانية فلسفة إنسانية أم لا إنسانية؟ ولكن قبل أن نتناول تحليلات المسيرى لمفهوم العلمانية عند المفكرين العرب، وخاصة حسن حنفي علينا تناول تصور المسيرى نفسه للعلمانية، الذي سيساعدنا كثيراً فى فهم هذا المفهوم، الذي شغل به المفكرون العرب خاصة في العقود الأخيرة من القرن الماضي، ومناقشة موقفه منهم.

أولاً: تصور المسيرى للعلمانية:

هناك ضرورات دفعت المسيرى إلى إعادة النظر في مفهوم العلمانية ذكرها لنا في موسوعته (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) وهي:

[1] شيوع تعريف العلمانية بإعتبارها فصل الدين عن الدولة، وهو ما قلّص نطاق القضية بينما يرى أنه "توجد علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة... وتعني فصل كل القيم الإنسانية والدينية لاعن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص" (1) فمن خلال حلقات متتالية النماذجية للعلمانية التي يحددها لنا تتصاعد معدلات العلمنة خاصة في العالم الغربي حيث همّشت العلمانية الجزئية، وظهرت العلمانية الشاملة كعملية حلولية كامنة نقلت الحضارة الغربية من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة.

[2] النظر إلى العلمانية بإعتبارها مجموعة أفكار وممارسات محددة لا باعتبارها عملية بنيوية كامنة في أي مجتمع إنسان، ففيما يرى المسيرى أن الاتجاه نحو العلمنة والواحدية المادية الحلولية هو نزوع عام موجود في النفس البشرية.

[3] تصور العلمانية باعتبارها نموذج ثابت لا متتالية نماذجية آخذة في التحقق، فهي نموذج كامن تفرعت منه حلقات تتحقق تدريجيا في التاريخ، تمر

بتصورات خاصة بالإنسان والطبيعة، والعلاقة بينهما، وبين علاقة الإنسان مع نظيره من البشر، وهذه التصورات تتطور وفق ظروف في الواقع وتحولات سياسية واقتصادية في المقام الأول.

[4] إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج تفسيري لظاهرة العلمانية، ويرجع هذا لقصور كامن في هذا العلم ذاته ترجع لطبيعة المنهج وتصوراته مما أدى هذا إلى عجز علم الاجتماع عن تطوير مصطلحاته وآلياته لتتوائم مع التحولات الضخمة التي سادت المجتمعات الغربية العلمانية. فنرى علم الإجتماع إتجه نحو النماذج الكمية والمادية في أية ظاهرة يحللها؛ فقام بتحليل الواقع كأجزاء متناثرة وليست مترابطة، كما يمكن إرجاع هذا الإخفاق إلى الصراع الطويل بين الإنسان والطبيعة، وأيهما يستحق التمركز حوله كمرجعية تفسيرية لأي ظاهرة، مما خلق وهما بأن هناك نموذجين مختلفين وتفسيريين للظاهرة وليس مركب تفسيري شامل.

كما يرى المسيرى بأن ظهور الوحدة الكامنة وراء كثير من الظواهر – حتى المتناقضة منها في ظاهرها كالرأسمالية – والاشتراكية – بسبب آليات التلاقي جاءت بعد تحديد علم الاجتماع لمقولاته التحليلية والتفسيرية كانت سبباً رئيسياً في هذا الإخفاق وإذا كانت هذه الأسباب ترجع لطبيعة العلم ومنهجه، فإن منطلقات العلم تحسم سبب إخفاق هذا العلم في تقديم نموذج تفسيري شامل لظاهرة العلمانية، ذلك أن هذا العلم كما يقول المسيرى "جزء من المجتمع الغربي، أفقه محدد بأفق مجتمعه...، ومرجعيته مرجعية العلوم الغربية الإنسانية، ومنطلقاته هي منطلقات المجتمع الغربي، ومما لا شك فيه أنها مرجعية ومنطلقات علمانية"[2]

وفي أسلوب تعجبي مسترسل يشير المسيرى إلى إخفاق الإنسان الغربي في رؤية الوحدة الكامنة وراء الظواهر وعدم توصله إلى نموذج تفسيري شامل لظاهرة العلمانية رغم ظهور الإمبريالية ونهب العالم والإبادة النازية، والإباحية، وانتشار الأمراض المستعصية، والمخدرات والجريمة، وانتشار الكوارث البيئية، وتغوُّل الدولة في حياة الإنسان بشقيها العام والخاص. والسبب الأساسي هو الهيمنة الكاملة للذة في الطبيعة الجسدية، والأنانية في الربح المادي والتي سيطرت على

الإنسان وصاغت تصوراته ومعاييره إزاء القضايا والمشكلات التي يواجهها في مجتمعه، فعجز عن إدراك أسبابها التي تكمن في اللذة والأنانية و اللذان أصبحا من طبيعته الثابتة، وأنهما الوحدة الكامنة خلف الظواهر السلبية في المجتمع كنماذج وحلقات في المتتالية العلمانية خاصة بالباطن الإنساني وتطلعاته النفسية الراكدة في لاوعيه.

وتنصب تحليلات المسيري على نموذج العلمانية الشاملة كتطور نظري وتطبيقي ومرجعي للعلمانية الجزئية، ولكونها تمثل مسار الحضارة الغربية، وغايتها الكلية، ومن هنا علينا إدراكها في شموليتها، وذلك في شكل متتالية نماذجية آخذة في التحقق وليست فكرة ثابتة(*) حيث كان ظهور العلمانية في عصر النهضة قائماً على نموذجين هما: التمركز حول الإنسان، والتمركز حول الطبيعة / المادة، وكان تاريخ الحضارة والثقافة الأوربيين قائماً على الصراع بين هذين النموذجين، إلى أن ظهرت فكرة أسبقية الطبيعة على الإنسان.

هنا نتساءل كيف تتحقق المتتالية النماذجية للعلمانية التي تتراوح بين قطبي الوجود، انطبيعة والإنسان بعد استبعاد القطب الثالث وهو الله ككيان يتجاوز العالم المادي؟

تتحقق حلقات المتتالية العلمانية فيما يوضح المسيري على فرضية ثنائية الإنسان والطبيعة، وأيهما مركز الكون، ويرى أن حلقات المتتالية العلمانيةهى مسار المشروع الغربى من نهضته مروراً بحداثته وانتهاءاً بما بعد حداثته قائمة على هذه الثنائية، فنراه يقول "ينقسم مركز الكون فى بداية الأمرإلى كل من الإنسان والطبيعة بدرجة متساوية و ينتج عن هذا ثنائية صلبة، أي ثنائية الإنسان في مقابل الطبيعة/ المادة" [3] ويمكن اعتبار هذه المرحلة هي لحظة النهضة في الحضارة الغربية.

وفي مرحلة متطورة من مراحل المتتالية تنحل الثنائية الصلبة إلى واحدية

(*) يوجد فرق كلي بين مفهومي النموذج والمتتالية النماذجية، فالنموذج يشير إلى بنية ثابتة تحققت وتوقف تطورها فأصبحت نموذجاً ثابتاً، أما المتتالية النماذجية، فهي نموذج نشأ وآخذ في التطور عبر حلقات ولم تنتهي الحلقات الجديدة في النشأة والتطور.

مادية صلبة أو يمكن تسميتها – في نظرنا – بالواحدية المرآوية * المتجانسة الصلبة أو الواحدية المادية الانعكاسية المتجانسة – ذلك أن الإنسان يكتشف أن قوانين الطبيعة نسخة مماثلة لقوانين عقله، كما يتمرأي الإنسان لذاته في المرآة فيغدوا منعكساً على ذاته.

وفي هذه المرحلة تصبح قوانين الطبيعة / المادة مصدر المعايير لكافة المنظومات الخاصة بالإنسان ونتيجة لمرحلة الواحدية المادية المرآوية يُرد الإنسان إلى الطبيعة ويماثلها في طبيعتها التفكيكية، فتسود الطبيعة / المادة وينعزل عن كليته الإنسانية وينقسم إلى فئة معايير سياسية وجمالية واقتصادية ثم يفقد المعيارية تماماً، وتتفتت حياته العامة والخاصة الداخلية (الأسرة)، والخارجية (السوق والمصنع)، وحياته الباطنية (أحلامه ورغباته)، فيصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة، ويصبح الإنسان عبارة عن ظاهرة واحدية بسيطة خاضع لكيانات مجردة أكبر منه كالدولة أو قوانين العزيزة، أو قوانين السوق الاقتصادية، فتسهل عملية الترشيد المادي من خلال سهولة التعامل مع الإنسان ودراسته والتحكم فيه فتتم إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة / المادة بالشكل الذي يحقق الربح المادي وحسب مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية، ومن ثم يتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد... ويؤدي الترشيد المادي إلى ضمور الحيز الإنساني واختفائه"[4].

ونتيجة لضمور الحيز الإنساني تظهر العلمانية الشاملة بكل شراستها التطبيقية متمثلة في الإمبريالية التي تتخذ أشكال عدة كالإستعمار التقليدي والإستيطاني والهدف هو فرض الواحدية الطبيعية / المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في الإطار المادي لصالح المجتمعات الغربية، ومتمثلة كذلك في العولمة التي فككت أوصال العالم، فشعر الإنسان بأنه مادة خالصة لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية في سوق ضخمة، مما عظم قطاع اللذة والجنس والربح المادي، ومن ثم

أحاول هنا الاستفادة من جهد د. محمود رجب في عمله المتميز(فلسفة المرآة) ، في إلقاء الضوء وتعميق فهمنا للواحديه المادية الصلبة ، كما يستخدمها د. المسيري .

تزايد الأرتباط بعالم الحس، عالم الجسد والمتعة والشهوة، عالم الهنا والآن، وضمر الإحساس بالتراث والهوية والتاريخ والخصوصية، فأصبحت المرآة المتمثلة في الواحدية المادية المرآوية المتجانسة لا تكشف سوى أشباح وهم البشر المفتتين الواجمين المفتقدين الروح.

ومرحلة الواحدية المرآوية المادية تمثل لحظة الحداثة في عمر الحضارة الغربية أو ما يمكن تسميته (بالعقلانية المادية)، وهذه المرحلة لا تفتقد الكل المادي المتجاوز المتسم بالمعيارية المتجاوز لحركة المادة والذرات المتشظية، إلاأن هذه المعيارية نسبية وليست مطلقة، لكنها كافية لأن تكسب العالم تماسكه وصلابته بعض الشيء.

وفي المرحلة التى وصلت إليها العلمانية الآن في الغرب تنكسر المرآة وتسقط الطبيعة باعتبارها مركزاً، وينتقل العالم من مرحلة الواحدية الصلبة إلى مرحلة الواحدية الطبيعية المادية السائلة، فبعد اكتشاف داروين سمات الطبيعة البيولوجية وأنها تتلخص في الصراع وأن البقاء للأقوى، واكتشاف فرويد الطبيعة الداخلية للإنسان القائمة على اللذة والجنس والأنانية والرغبة الإنفعالية، أدرك الإنسان أن الطبيعة الخارجية والداخلية هي عالم من الفوضى ولا تصلح مصدراً للقيمة، كما أدى اكتشاف علم الفيزياء المعاصر قوانين عدم التحدد والنسبية متمثلة في (نظرية النسبية العامة والخاصة لاينشتين ونظرية الكوانتم لماكس بلانك)، وغيرها من النظريات إلى تقويض الموضوع الطبيعى / المادي تماماً، وسادت الواحدية المادية السائلة التي لا مركز لها، وهذه المرحلة تشكل عصر ما بعد الحداثة أو مر.حلة اللاعقلانية المادية حيث تسقط كل مرجعية، ويصبح العالم بلا مركز، والنسبية أمر مطلق.

ويتضح من هذا العرض لحلقات المتتالية العلمانية مدي التناول النقدي من جانب المسيري لظاهرة العلمانية في الغرب، وشمول نظرته كدراس للحضارة و الثقافة الغربيتين، جاعلا العلمانية تستوعب في طياتها معظم الأفكار والتيارات والمذاهب والمنظومات التطبيقية لكافة مجالات الحياة للإنسان الغربي.

وإذا كان عرض حلقات المتتالية نقداً للعلمانية على مستوى التصور الـذهني – ونقصد تصور المسيري لحقيقة العلمانية – فإن عرضه لأوضاع الإنسان الغربي داخل مجتمعه، تمثل نقداً للعلمانية في تحققاتها الواقعية العينية والجزئية، كمـا يكتمـل لنـا تصوره عن العلمانية، وموقفه منها، وتتخلص هذه الأوضاع في أربعة أوضاع هي:

الوضع الوجودي، الوضع الفكري، الوضع الاجتماعي، الوضع النفسي

[1] الوضع الوجودي للإنسان: يحدد المسيري الوضع الوجودي للإنسان داخل إطار العلمانية الشاملة، بما يعرف بتطبيع الإنسان وتحييده وحوسلته، وتشيؤه، ويعني التطبيع عنده رد كل ظواهر الوجود سواء المادية منها أو الإنسانية إلى القانون الطبيعي باعتباره مرجعية نهائية كامنة أو قانوناً عاما يسرى على كل من الطبيعتين المادية والإنسانية،و يصبح الإنسان جزء من الطبيعة فيؤدي ذلك إلى تحييد العالم ويصبح مادة محضة لا غاية لها، ولا علاقة لها بعالم القيم الدينية والأخلاقية ولا أية معيارية، فيرى الإنسان الكائنات بوصفها كائنات طبيعية / مادية متحوسلة ومتشيئة، وليس لوجودها معنى.

ففي إطار العلمانية المادية كما يرى المسيري يُرد العالم كله إلى مبدأ واحـد هو الطبيعة / المادة، بل ويصبح الإنسان والطبيعة مجرد مادة استعمالية (وسائلية، يمكن توظيفها في أي غرض يحدده الأقوى" [5]. وما دام الإنسان قد تحـول إلـى وسيلة، فقَد تهاوت مرجعيته الإنسانية وسقطت إرادته وعقلـه ومـن ثـم تتحـول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء، ومعاملة الناس باعتبـارهم موضعاً للتبادل.

[2] الوضع الفكري: وانطلاقا من تحديد الوضع الوجودي للإنسان في إطار العلمانية الشاملة يظهر سوء الوضع الفكري للإنسان حيث يغدو عقله عقلاً أداتيا لا نقديا، وقد اهتم المسيري كثيراً بتحليل العقل الأداتي، والتمييز بينه وبين العقل النقدي، حيث رفض أداتية العقل مؤكداً على أهمية العقل النقدي، والعقل الأداتي فيما يوضح لنا عقلاً جزئياً، يلتزم بالإجراءات دون معرفة الغاية، كذلك يحاول تحديد أولوياته انطلاقا من نموذج عملي مادي بهدف

السيطرة على الطبيعة والإنسان، ويتصف هذا العقل بالبحث عن السمات في الأشياء ويهمل السمات المختلفة فطبيعته المعرفية تفكيكية، تفكك الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، دون محاولة إعادة تركيبها إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.

ويهدف هذا العقل إلى الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها (من هنا سمى بالعقل الوضعي)، ولكي يحقق هذه الأهداف يفرض مقولات كمية علـــى الواقـــع، ويقـــوم بإخضاع الوقائع والظواهر للقوانين القياسية والنماذج الرياضية حتى يمكن الـــتحكم في الواقع، مما يؤدي إلى العجز عن إدراك الغايات الكلية والنهائية للظواهر وعدم تحقيق أي تجاوز معرفي وأخلاقي، فما دام جزئيا فهو ينحصر في الحدود المباشرة الحسية للوقائع ،لذلك فنظرة هذا العقل للإنسان بوصفه جزء من الطبيعـــة جعلـــت الإنسان مجرد مادة استعمالية، وقد دعمت العلـــوم الإنـــسانية فـــي الغـــرب بمنهجهـــا التجريبي هذا العقل، مما أدى به إلى السقوط في اللازمنية واللاتاريخية، فـــلا يرجـــع للماضي، ولا يستشرف المستقبل، وهذا يؤدي به إلى السقوط فـــي النـــسبية المعرفيـــة والأخلاقية والجمالية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة، وينتهي إلـــى قبـــول الأمر الواقع، والتكيف مع ظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب، وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة، وهذا ما يرفضه المسيري.

[3] الوضع الإجتماعي: يتشكل الوضع الاجتماعي للإنسان داخل المجتمع الصناعي الحديث عبر عدة مستويات، علاقته بالآخرين سواء جيرانه أو أصحابه، ويتحدد وضعه على مستوى آخر في علاقته بالسلع والأشياء، ففي الشكل الأول تتحدد علاقته بالأخرين من خلال التعاقدية contractualizatiorn، ومعناها أن تتحول العلاقات بين البشر إلى علاقات مضبوطة، أو خاضعة التفاوض، فيصبح العالم بأسره أشبه بالسوق، خالي من الخصوصيات والمطلقات، إلا المرجعية المادية الكامنة وهي الربح والمصلحة، وهذا ما يتضح في تمييز المسيري بين المجتمع التعاقدي، والمجتمع التراحمي.

وفي هذا المجتمع التعاقدي تصبح السلعة، هى النموذج الكامن فـــي رؤيـــة الإنسان للكون، ولذاته وللآخرين، فيسود منطق الأشياء، ويمس الشيء المادي وثناً،

ويستقل عن الإنسان، وتتجاوز السلعة قيمتها الاقتصادية، وغرضــها الإســتعمالي، وتصبح مركز الكون والهدف الأوحد من الوجود، وينحرف الإنسان عن جــوهره الإنساني وعن ذاته الربانية المركبة، التي لا يمكن أن تُرد إلى العــالم الطبيعــي / المادي، وتصبح مرجعيته إما السلعة أو الدولة المركزية أو كلاهما.

ونحن نرى أن الرد الاختزالي التعسفي للإنسان إلى الطبيعة / المــادة فــي إطار العلمانية قد أدى به إلى العدمية وإلى الحركية المطلقة التي لا مركــز لهــا، وهذا مارآه المسيري أيضاً في دراساته الشاملة للحضارة الأوربية.

ونعود إلى ظاهرة التوثن التي تتم من خلال مــا يــسمى بــالتنميط وفــق مصطلحات المسيري، فيتم تنميط نظام الحياة بشمولها الخاصة بــالفرد، وعمليــة التنميط هذه في جوهرها عملية ترشيد مادي، إذ بدون التنميط (أي وضع البشر في قوالب محددة الأبعاد والزوايا)، يصبح الواقع الاجتمــاعي متنوعــاً مركبــاً غيــر متجانس لا يمكن إخضاعه لعمليات الحوسلة مــن جانــب الدولــة المركزيــة أو الرأسماليين، ومن ثم يتم تحويل المجتمع إلى وحدة صلبة متجانسة ليتم التحكم فيها لصالح الأقوى.

[4] الوضع النفسي: وهو بمثابة النتيجة لما سبق، حيث يقع الإغتراب (alienation) داخل الإنسان، فيشعر بالإنفصال عن نفسه والآخرين، والأشياء التي يصنعها بيده، بل يفقد العلاقة مع مشاعره الأصيلة، ويشعر بعجزه إزاء المواقف المحيطة به، وتهيمن عليه الإجراءات البيروقراطية، ويحس باللامعيارية وغياب المعنى والسبب كما رأى المسيري هو انحراف الإنسان عن ذاته الربانية المركبة والإفضاء به إلى العالم الطبيعي / المادي.

كان علينا التمهيد لبيان العلمانية لدى المسيري بعــرض تــصوره الموســع لطبيعة ودلالة العلمانية، وتمييزه بين أنواعها، والسياق الحضاري الذي ظهرت فيه ونتائجها على الإنسان، حتى تستطيع بيان موقفه منها، ومن علمانية حنفي ، ومــن الطبيعي أن يتم عرض تصور المسيري للعلمانية حتى نستطيع أن نتنــاول تحليلــه

للعلمانية عند المفكرين العرب، ومنهم حنفي، وحكمه عليها، ثم نناقش حنفى انطلاقا من المصادر التي نهل منها علمانيته.

ثانياً: علمانية حسن حنفي في تصور المسيري:

يظهر لنا تحليل المسيري لتعريفات المفكرين العرب للعلمانية وتصنيفها ، إننا إزاء تصنيف واضح لموقفهم من العلمانية ، فبعضهم أقرب إلى العلمانية الجزئية التي يتحدد معناها لديهم بأنها فصل الدين عن الدولة ، كما نجد ذلك عند محمد أحمد خلف الله ، ووحيد عبد المجيد ، وحسين أحمد أمين الذي يعرفها بأنها محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة ، وفؤاد زكريا الذي رفض العلمانية الشاملة العدمية التي تحطم الإنسان ، ورأى أن الصراعات السياسية والاجتماعية يجب أن تحسم بالاستناد إلى العقل والمنطق وليس بالارتكاز إلى سند سماوي ، ومحمود أمين العالم الذي رأى المسيري أن علمانيته لم تسقط في النسبية والعدمية ، ولا ترفض فكرة الكل والجوهر والروح والمطلق ، كما أن العلمانية لديه لا تعارض الدين.

ثم يتناول هؤلاء العلمانيين، التي تأرجحت علمانيتهم بين الدائرتين الجزئية والشاملة مثل أركون ؛ الذي صك عدة مصطلحات لوصف الظاهرة العلمانية ، ومحمد رضا محرم الذي يرى أن كل المسلمين علمانيين بسبب انشغالهم بأمور دنياهم ، لأن العلمانية عنده تعني الاهتمام بالعالم ، وهذا يؤدي في نظره إلى أن البشر علمانيون بالفطرة ، فالعلمانية هي المسار الطبيعي للحضارة الإنسانية. وفي هذا السياق نجد حسن حنفي – الذي سنتناول تصوره للعلمانية بشيء من التفصيل ، وينضوي في هذه الدائرة أيضاً عاطف العراقي الذي آمن بالعقل المادي – فيما يرى المسيري ، وهو عقل عالمي يؤمن بالتنوير كفلسفة عقلانية مادية شاملة واحدية ، وكذلك نصر حامد أبو زيد الذي أوضح كيفية الصراع بين الزمني والمقدس ، أو الدنيوي والآخروي ، ويحسم الأمر بأن العقل هذا هو المرجعية الكلية والنهائية ، وهو العقل المادي المرتبط بالطبيعة والأمور الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، والمبتعد عن الأخلاق وأسرار الإنسان.

وهناك من العلمانيين العرب الذين حسموا علمانيتهم في إطار العلمانية الشاملة، ومنهم عادل ضاهر؛ الذي تحددت علمانيته الشاملة في الإيمان بالمعايير النسبية، ورفض المطلقات والماورائيات والماهيات والثنائيات ، وهاشم صالح ومراد وهبة اللذين رأيا أن العلمانية هي حلم البشر ، فهما يؤمنان بالعقل المادي الذي يرد كل شيء إلى الطبيعة / المادة ، وعزيز العظمة الذي رأى أن العلمانية قامت بتنحية المرجعية الدينية عن موقع المحور، الذي كانت تشغله في قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة ، ومن الطبيعي أن تتحرر المعرفة من القيود الدينية وتستند إلى الطبيعة والعقل المادي ، ويوجه المسيري إلى عزيز العظمة – أسئلة نقدية حول هل الطبيعة قادرة على تزويدنا بقيم أخلاقية ؟ هل التاريخ بما فيه من صراع وفوضى أم العقل؟

أما المجموعة الأخيرة من العلمانيين العرب فقد آثرة مراجعة مفهوم العلمانية، وأهمهم جلال أمين الذي درس جذور العلمانية الفكرية وبنيتها ، وقام بتعريفها من خلال رؤيتها المعرفية الكاملة ، ثم من خلال تجلياتها في مجالات الحياة كافة ، وجعل همَّه كشف المنطلقات الميتافيزيقية للعلمانية ، ورأى أن جوهر المنظومة العلمانية الإيمان بأسبقية المادة على الفكر ، ومنه تنبثق كافة التصورات الموجهة للإنسان والكون ، ويرى المسيري أن جلال أمين بدأ دراسته للعلمانية من الذات (الهوية) أي من هم عربي وأخلاقي وإنساني حقيقي" [6]. وبذلك فمراجعته للعلمانية هي في صلبها مراجعة نقدية للعلمانية الشاملة وظلاميتها وعدميتها.

وقد أخترنا من بين هؤلاء حسن حنفي لأسباب عدة أولها حضور حنفي البارز في الأوساط الثقافية بما أثاره من إشكاليات سواء في منهجه التحليلي ، ومنطلقاته، وأهدافه ، وثانيهما نقده للتراث وادعائه بأن التراث يصلح لأن يكون إيديولوجيا ثورية للمسلمين ، وثالثهما تناوله الشامل لتراث الأنا ، وتراث الآخر في دراسات شاملة تحاول استيعاب تراث الأنا ، وتعمل على تفكيكه ، ولتركيب مضامين ومعاني وألفاظ جديدة عصرية لدفع النهضة خطوات أخرى وإقالتها من عثرتها ، واستبيان العيوب في تراث الآخر لإنهاء دورة تقدمه التاريخية كما في دراسته علم الإستغراب، وأخيراً شهادة حنفي على نفسه بأنه سليل الإصلاح الديني،

إلا أنه إصلاحي إسلامي وعلماني وليبرالي وقومي في آن واحد ! ويرى حنفي أن الإسلام في جوهر علماني وأن العلمانية التي يدعو إليها علمانية عضوية مشتقة من التراث، ويذهب المسيري إلى أن حنفي يأخذ بالعلمانية الجزئية دون صورة فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية ، والمسيري نفسه ربما يقر هذا الفصل ، إلا أن يتحفظ على كيفية هذا الفصل*. ويتناول المسيري علمانية حنفي – التي تراوحت علمانيته بين العلمانية الجزئية والشاملة – من خلال الأبعاد التالية:

[1] الدين الإسلامي عند حنفي دين علماني: وهو كما يوضح دين قائم على العلمانية ، بمعنى غياب الكهنوت ، فالإسلام خالي من الكهنوت ، وأي شخص في رأينا يدرك طبيعة الإسلام يقر بهذه الحقيقة.

يرى حسن حنفي أن تشخيص الرسالة مرفوض ، فالرسالة فيما يرى كانت سوف تنزل بالضرورة ، لذلك هي لا تستمد حقيقتها من الرسول، الذي هو مثل أي قائد أو زعيم ، والإسلام يسمح بالاختلاف والتعدد في الرأي ، لذلك فآراء الصحابة ليست ملزمة لنا فعصرنا مختلف عن عصرهم ، وبالتالي فاجتهاداتهم لا تفيدنا في حل مشاكلنا ، بل أن أصحاب الرسول هم كأي طليعة ثورية تعمل على تغيير الواقع ، واجتهادات العلماء القدماء نتعلم منها ولا نتبعها ، ويقول منهم "هم رجال فنحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدي بهم" (7) ، فالعقل هو القادر على حل أزماتنا من خلال تحليل الواقع وتنظيره.

[2] مصدر الفعل الإنساني وطبيعته: يذهب حنفي – في رأي المسيري – إلى أن الأحكام الشرعية الخمسة (الوجب – المحَّرم – المندوب – المكروه – المباح) تعبر عن مستويات الفعل الطبيعي الإنساني ، وهي تصف أفعال الإنسان الطبيعية كما يبغي العلمانيون ، ومن هنا نرى تماثلاً بين الإسلامي

---

* يرى المسيري أن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية يوجد في كل المجتمعات المركبة دون استثناء، مع الاختلاف في الكيفية التي يوجد عليها هذا الفصل ، بل أن العلمانية الجزئية وجدت في الدولة الإسلامية الأولى دولة الرسول عندما قال: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" ، وظهرت على المستوى التطبيقي في غزواته التي خاضها.

والعلماني ، وبين المقدس والزمنى.

قد يهدف حنفي بهذه المماثلة – بين المقدس والزمنى فيما يبدو من كتاباته إلى استبعاد المقدس ، واستبعاد الزمنى ، واستبعاد الأول لإلغاء سطوة الإله ، واستبعاد الثاني لإلغاء سطوة الطبيعة وتدخلها في فعل الإنسان والعمل على تخصيص الفعل الإنساني ، وتمييزه عن فعل الطبيعة ، فيتبقى الفعل الإنساني في حالة خالصة مجردة من الإلهي والطبيعي ، فيصبح الإنسان مرجعية ذاته ، ويتم تحويل الثقافة والحضارة من الشق الإلهي والمادي (على أساس أن حنفي يدرك خطورة الارتكاز على الشق المادي) ، ليتحرر الإنسان في فعله ، كما يتحرر عقله في تفكيك الوحي والعلوم الإنسانية ، بإظهار البنية المادية للوحي والعلوم التي نشأت حوله.

ويؤكد حنفي على وجود مرجعية متجاوزة للمادة وللمقدس ، وهذه المرجعية هي الإنسان، ونسأل بدورنا ، وهل هناك مرجعية للإنسان ، إن الإجابة هي الإنسان نفسه ، بمعنى أننا إما أن نستبعد المرجعتين الإلهية والطبيعية وهذا محال ، وإما أن الإنسان يجمعهما معاً ، على طريقة اسبينوزا ، الذي قدمه حنفي للعربية وترجم كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسية)، معلناً أن الترجمة تأليف غير مباشر قد تعني ضمناً أو صراحة ميله إلى وحدة الوجود.

يظل حنفي من خلال هذا الفهم في إطار العلمانية الجزئية ، لأن المطلقات موجودة سواء في وحدة الإنسان ومرجعيته الشاملة ، وفي وحدة الوجود ، فالعلمانية الجزئية تؤمن بوجود مرجعيات مطلقة ، التي هي الإنسان في الحالة الأولى ، لكن إذا لم يستطع الإنسان تجاوز الطبيعة / المادة ، وأعتقد في وحدة الوجود على الطريقة الاسبيتوزية ، أصبحت تلك هي مرجعيته ، ويكون حنفي ضمن دعاة العلمانية الشاملة.

والحقيقة أنه غير محدد التوجهات – حتىهذه المرحلة – في حديثه عن العلمانية ، مما يجعله يتردد بين العلمانتين.

[3] استبعاد البعد الرباني القائم في جوهر الإنسان: والفكر العلماني الإنساني

الذي حول بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان فيما يرى حنفي ، وجد بشكل متخف في تراثنا القديم مغترباً في الله في علم أصول الدين ، وعقلاً في علوم الحكمة .. ولنلاحظ بأن حنفي يقف ضد كل ما هو متجاوز للإنسان ، ويحول الإنسان إلى مطلق – فيما يرى المسيري – أي أنه يؤكد المرجعية المطلقة المتجاوزة للمادة ، هذا إذا تم إثبات أن سقف الإنسان هو المادة.

يدعي حنفي بأنه داعية علمانية عضوية نابعة من التراث ، إلا أن مشروع حنفي بأكمله كما يؤكد هو نفسه ، يهدف إلى تحقيق هذا التحول من الله إلى الإنسان ؛ ليعود الإنسان إلى ذاته بدلاً من اغترابه في الله ، وهو بذلك يدعو إلى علمانية شاملة لا محدودة، ويرى حنفي أنه إذا أمكن بيان واقعية الوحي وماديته ، والإنتقال من الله إلى الإنسان ، أو من (الثيولوجي) إلى (الأنثربولوجي) يمكن إثبات أن الإنسان استقل عقلاً وإرادة وتتحقق الإيديولوجيا الثورية للشعوب الإسلامية.

ولكن يتحقق هذا لا يكتفي حنفي بتفريغ العلوم الإسلامية من مضمونها ، وتفكيك مبادئها الأساسية ، بل نراه يحلل ويفكك مركز الثقافة الإسلامية ، وهو الوحي المتمثل في القرآن ، حيث يعمل على إثبات المصادر الواقعية والزمنية والطبيعية للوحي ، أما من حيث تناوله العلوم الإسلامية ، وبالأخص العلوم العقلية النقلية – فهو يعمل على توضيح البعد الإنساني الكامن فيها ، خاصة علم أصول الدين ، الذي اختفى فيه الإنسان بالكلية ، واغترب في الله.

ويمكن بيان مسار العلمانية عند حنفي من خلال استبعاد ربانية الإنسان ، وتأكيده على الإنساني المتجاوز لكل مرجعية في النقاط التالية:

[أ] الوحي والواقع:

ويمكن اعتبار هذا البعد هو الأساس المادي للتحول من الشق الإلهي إلى الشق الإنساني في إطار الحضارة والثقافة الإسلامية. حيث يرى حنفي أن الواقع هو الذي كتب الوحي ، وبالأخص القرآن ، فقد استمر نزول القرآن ثلاثة وعشرين عاماً ، رداً على ظروف وأحداث وقضايا وأزمات تحدث في حياة البشر متعلقة بشعور الإنسان وآماله على الأخص ، ويمكن تسمية هذا البعد المادي بمصطلح

(أنسنة الوحي). فالوحي عنده مصدره إنساني ندركه عن طريق دراسة أسباب النزول ، التي هي عبارة عن تداخل كلام الله مع كلام البشر ، بل أن كلام الله قام في أحيان كثيرة على كلام البشر سواء كان هذا الكلام من "الرسول أو من المؤمنين ، أو حتى من الكافرين والمشركين ، وأهل الكتاب خاصة اليهود... كلام البشر هو الشرارة والوحي هو النار ، كلام البشر هي الطلقة الأولى في معركة الواقع" (8). وهو تشكل وفق القدرة الإنسانية فيما عرف بالناسخ والمنسوخ "وكثير من الحلول لم تكن معطاة في بادئ الأمر من الوحي ، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة، ثم أيدها الوحي وفرضها ، وهذه الخاصية توجد في الوحي الإسلامي ... الوحي فرض من الواقع وتأييد له ، وهذا هو معنى أسباب النزول" (9).

لذا ليس الوحي خارج الزمان ثابتاً لا يتغير فيما يرى حنفي ، بل داخل الزمان يتطور بتطوره ، والهدف من الوحي ليس بقائه ، وجعله غاية للتاريخ ، بل هو وسيلة، وانقطاع الوحي في المرحلة الإسلامية (كنهاية للوحي) تأكيد على طبيعته المؤقتة ، وأن الغاية هي تربية العقل ، واستقلال الإنسان وعياً وإرادة ، هذا هو هدف الوحي ، التأكيد على أن العقل قادر على التحليل والتنظير والتفسير بدون تسلط أي قوى خارجية عليه ، فالوحي نزل من الله إلى الإنسان ، لذلك فالأخير هو الغاية وهو مركز الوحي وليس أية قوى أخرى.

وأتصور أننا هنا بإزاء علمانية تتجاوز كل من العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة التي تفصل الفكر والمعرفة عن المعنى والقيمة في كل أنشطة الحياة ، إلى علمانية فضفاضة لا محدودة تتجلى في كل كتابات حنفي توحي بتصوره الحلولي الكوني الرافض للتجاوز تماماً، والإلقاء بكل شيء في غياهب الطبيعة والمادة.

[ب] الإنسان والله:

يكرر حنفي هذه الأفكار بصياغات مختلفة؛ حيث يتحدث من الانتقال من الثيولوجي إلى الأنثروبولوجي ، ومن الله إلى الإنسان ، يقول: "يجب الانتقال من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد ، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله ، والإنسان داخل ضمن الأغلاف ، تكون متمركزة حول الإنسان ،

والإنسان خارج الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة ؛ لأنها تبغي نقل الحضارة من الله إلى الإنسان ، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر، وهي غيابه عن الفكر القومي" [10].

وإذا كان البعد السابق يمثل البعد المادي كمساعد في عملية تحويل الحضارة من الشرق الإلهي إلى الشرق الإنساني واستئصال البعد الإلهي من جوانبه الإنسان، فإن هذا البعد يشكل الأساسي النفساني – الوجودي والفكري – فيما نرى – كمساعد في عملية التحويل هذه، ويظهر الاستبعاد الكلي لله ، فيصبح العقل وجدليته مع الواقع هي مركز ثقافتنا على غرار ما حدث في الثقافة الأوروبية في عصر النهضة.

ويرى حنفي أن كل مسائل علم الكلام التي ظهر فيها الله كطرف للإنسان ، مثل الجبر والاختيار ، والحسن والقبيح ، والوعد والوعيد هي مسائل موضوعة وضعاً خاطئاً؛ لأن الله ليس طرفاً في فعل الإنسان بل العالم ، ذلك هو محور وصلب كتابه التراث والتجديد.

إن الإنسان موجود بالحقيقة والله موجود بالمجاز ، والأوصاف التي وصف الإنسان بها الله، هي تنزيهات عقلية لا تصف شيئاً في الواقع بقدر ما تعبر عن رغبة الذهن البشري في التنزيه ، وهو موقف نفسي، فالوجود أولى من العدم؛ لأن الإنسان يفضل الوجود على العدم، القدم أولى من الحدوث ، لأن الإنسان يعتز بالقديم في تجاربه ونظرته إلى العالم ، والبقاء أولى من الفناء...، لأن الفناء وعدم ونقص... إن الأمر لا يتعلق بإثبات موضوع مستقل عن الإنسان، بل ينفي مظاهر النقص الإنساني عما يعتبره الإنسان خارجاً عنه".

بالإضافة إلى صفات الله كالعلم والقدرة والسمع والبصر ..الخ ، هي صفات يطمح إليها الإنسان ، إلا أنه يدرك نقصه فيطلقها في الله ويمجدها وينزهها ، وهذه نظرة فيورباخية واضحة ، فالأوصاف والصفات – كما يرى حنفي – مقولات إنسانية ، تعبر عن أقصى خصائص الإنسان وآماله يعوض بها شعوره بالنقص في إله متجاوز بذلك يتحول الإلهي إلى الإنساني ، وتتحول العلوم الإلهية إلى علوم إنسانية ، ويعود الإنسان إلى مركز حضارته وثقافته ، ويستقل وعياً وإرادة ، حتى

يمكن تحويل الوحي في الخطوة الأخيرة إلى أيديولوجيا ثورية للشعوب الإسلامية.

[ج] الوحي والإيديولوجيا:

وكما أن منبع الوحي كان الواقع ، فإن مصبه كذلك هو الواقع ، يبدأ منه وينتهي إليه، يبدأ منه بأنسنته ، وينتهي بأدلجته ، أي أدلجة الوحي. وهذا البعد هو الأساس (السياسي – التاريخي) التي تعتمد وترتكز عليه عملية التحويل السالف ذكرها ، فالأيديولوجيا هنا إشارة إلى الواقع السياسي والأنظمة والمعارضة ، ووضع المواطنين والعدالة ..الخ.

المهم أن أدلجة الوحي هو المبتغى من مشروع التراث والتجديد ، فالعلوم الإنسانية مثل الوحي تصب في نهايتها داخل الأيديولوجيا الثورية التي يدعو إليها التراث والتجديد عند حنفي الذي يقول: "بقى دفع الإصلاح خطوة إلى الأمام ، وتحويل العقائد الدينية إلى أيديولوجيا الثورة للمسلمين، حتى يستطيعوا بها مواجهة ما يعرض لهم من مشاكل رئيسية في حياتهم مثل الاستعمار ... والرأسمالية والتخلف ، وحتى يمكن تجنيد الأمة من جديد" (12).

[4] الإنسان والطبيعة:

بعد إبعاد الله تبقى الطبيعة ، إلا أن الإنسان يتجاوز الطبيعة أيضاً ويصبح مرجعية مطلقة متجاوزة للمادة ، تلك هي العلمانية الشاملة عند حنفي – فيما يرى المسيري – متجاوزة لعالم المادة. إلا أنها ليست ثنائية صلبة كتلك التي ظهرت في الغرب ، فالإنسان هنا يعلو الطبيعة ، لكن المسيري يقول عن علمانية حنفي "ولكنها في تصورنا ثنائية واهية – يقصد الإنسان والطبيعة – فقداسة الإنسان ومطلقيته ليس لها أساس ؛ لأن سقف كل من الإنسان والطيعة هو الطبيعة / المادة" (13).

يعبر حنفي هنا عن العلمانية الشاملة ؛ لأن الإنسان لا يستطيع اختراق الطبيعة – سواء الخارجية ، أو الداخلية- ، فالإنسان إذا ترك لأن يكون مرجعية لطبيعته ، ستصبح هي مرجعيته ، وهي التي سوف تعطيه تصوراته وممارساته في الواقع والحياة ، فيرتبط بالمادة كالربح المادي واللذة وتحقيق رغباته ولذاته ويتحول الإنسان إلى قوة غاشمة ، ويتحول المجتمع إلى عدة قوى عمياء ، ويبقى فيه القوى

ويموت الضعيف ، كما أوضح المسيري في تحليلاته للعلمانية.

ويلاحظ على علمانية حنفي الآتي:

[1] انتهى حنفي إلى العلمانية الشاملة التي تنكر المطلقات ، رغم اعتقاده بأنه احتفظ بالإنسان كمطلق للوجود ، وقد تحقق هذا من خلال استبعاد الوحي كمركز للثقافة الإسلامية ، وإبعاد الله من أمام الإنسان كأساس لروحه ، وتحويل الوحي إلى أيديولوجيا إنسانية بعد تفريغه من مضامينه الدينية.

[2] إنسان حنفي وراء رد الفعل الحاد الذي عابه على الجماعات الإسلامية وسلفيتها المتشددة في مواجهة التغريب وحركات العلمنة ، ومنذ أوائل القرن العشرين وحتى الآن ، فعلمانيته هو أيضاً حادة ، ولكنها متخفية وراء الألفاظ التي استبقاها الوحي الإسلامي ، كالتوحيد والعدل ، وغيرها مع دمجها بغايات إنسانية ، وذلك بعد تفريغه للمضامين الإلهية لهذه الألفاظ.

[3] إن استئصال البعد الرباني من جوهر الإنسان لا يؤدي بالإنسان لأن يكون مرجعية مطلقة لذاته كما ظن حنفي ، لأن المقابلات الثلاثة التي تحقق هذا الاستئصال وتحويل الحضارة، من بعدها الإلهي إلى الإنساني، ترتكز على الطبيعة / المادة ، فالمقابلة الأولى بين الوحي والواقع – وهي المقابلة التي تقوم على الأساس المادي بإظهار البنية المادية للوحي حتى يتم اقصاؤه ، تتشكل وفق الوضع الاجتماعي وعلاقة الإنسان بالآخرين ، وعلاقة الإنسان مع ما ينتجه ، وهنا سوف تغدو الأخلاق الاجتماعية أخلاقاً طبيعية تهدف إلى تحقيق المصلحة الشخصية والربح المادي.

وفي المقابلة الثانية يحاول حنفي تحرير الإنسان ، بتحرير عقله ووعيه من السلطة الإلهية وهي مقابلة (الإنسان – الله) ؛ حتى تنضبط نفسيته وحالته الوجودية، إلا أن العقل الإنساني – بعد إقصاء البعد الرباني – مرتبط بالطبيعة المادية ومؤطراً في أفقها وقوانينها.

أما في المقابلة الثالثة بين الوحي والأيديولوجيا ، والتحول من الوحي إلى الأيديولوجيا الثورية ، تقع الايديولوجيا في حيز التاريخ والسياسة ، فتظهر القضايا

السياسية والاقتصادية اللاإنسانية والظلم الاجتماعي في توزيع الثـورات ، وتغـدو الأيديولوجيا مخططاً عقلانياً في الظاهر لرغبات وشهوات وأهواء لاعقلانيـة ذات سمات انفعالية وطبيعية حلولية كونية في لا وعي الإنسان ، والخلاصـة هـي أن الإنسان في هذه الحالة سوف يكون جزء من الطبيعة ، ولا فكاك له منها.

تعقـــيب:

وفي المقابلة بين تناول المسيرى للعلمانية ، وتناول حسن حنفي لها نلاحظ الأتي :

[1] جاءت دراسة العلمانية من جانب المسيري دراسة شبه موضوعية لكنها شاملة لظاهرة العلمانية ، واتضح مدي شمولية هذه الظاهرة على الثقافة والحـضارة الأوربيتين على المستويين النظري والعملي أو على مستوي النص والفعـل ، لذلك فدراسة المسيري نقدية لأبعد الحدود تتعدى مناقشة العلمانية، سواء جزئية أو شاملة إلى بيان تجلياتها المختلفة في الحضارة الغربية، أما دراسـة حنفـي للعلمانية دراسة تحليلية ، فقد أفاد من المبادئ النقدية للعلمانية ليطبقهـا علـى الوحي ونصه المركزي وهو القرآن، الذي حوله إلى ظـاهرة قابلـة للتحليـل والتفكيك، لذلك فتناول حنفي للعلمانية تناول توظيفي موجه.

[2] دراسة المسيري للعلمانية دراسةحضارية مقارنة،رغم أن حنفـي قـدم لنـا دراسة نقدية هامة للوعي الأوربي في كتابه مقدمة في علم الاستغراب،إلا أنه وقع في التفاؤلية واليوتوبيا،مما انتقص من السمة العلميـة التـي يـدعيها؛ لإصراره على استخدام منهجه الفينومينولوجي الأثير لديه.

وجدير بالذكر أن نشير إلى النقد الذي وجهه عبد الرزاق قسوم لأراء حنفـي، وللتيارات الإسلامية التجديدية التي تنطلق من منطلقات غربية ، الذي سجله في كتابه مدارس الفكر الإسلامي المعاصر (من المنبع إلى المصب) الذي يتكون مـن مقدمـة وأربعة أبواب ، يعرض في الباب الأول منهجية البحث في الفكر الإسلامي المعاصر ، ومقدماته النظرية ، وفي الثاني يعرض لمدرسة المنطلق العقلي والمصب الـديني ، ويناقش أراء خالد محمد خالد ومحمد عمارة ومصطفي محمود ، وفي الباب الثالـث تأتي مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي ، وفيها يدرس حسن حنفـي ، ومحمـد

عابد الجابري ومحمود المسعدي ، وفي الأخير مدرسة المنطلق العقلي والمصب اللاديني (العلماني)، ويناقش محمد أركون وفؤاد زكريا وهشام جعيط .

ويري قسوم أن هذه التوجهات التغريبية تحدث قطيعة مع تعريفاتنا القديمة وتراثنا ، وقد طرحت رؤية حنفي للعلمانية في نظره أزمة الإبداع والوجود في العقل العربي، فلقد ظهر من هذا التوجه أن الغرب هو الأداة المعرفية لإعادة بناء العقل العربي ليس في المنهج فقط،ولكن كذلك في المضمون،فلقد اعتمد حنفي على أسبينوزا في نقده للعهد القديم كما نرى أن حنفي تسلح بالعقلانية الديكارتية، وحلل الوحي الإسلامي لعناصره البسيطة،واعتمد على فيورباخ في أنثروبولوجيته التي رأت أن الله إنسان كامل. مما يجعلنا نتشكك في دعواه التي تدعى علمانية التراث، فالمعيار الذي يعمل وفقا له ليس التراث والتجديد،بل الغرب وتوظيفه.

الهوامش:

[1] د. عبد الوهاب المسيري العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة مجلد (1) دار الشروق، القاهرة ص 16.

[2] السابق ص 39.

[3] السابق ص ص 223.

[4] السابق ص224.

[5] السابق ص 132.

[6] السابق ص 111.

[7] د. حسن حنفي المقدمات النظرية (من العقيدة إلى الثورة) المجلد الأول مكتبة مدبولي ص 35.

[8] د. حسن حنفي هموم الفكر والوطن (التراث والعصر والحداثة) الجزء الأول مكتبة قباء ص 24.23.

[9] د. حسن حنفي التراث والتجديد مكتبة الأنجلو المصرية ص 115.

[10] د. حسن حنفي دراسات إسلامية مكتبة الأنجلو المصرية ص 395.394.

[11] السابق ص 21.

[12] السابق ص11.

[13] د. عبد الوهاب المسيرى العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة مجلد (1) دار الشروق ص 83.

إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر:

عبد الوهاب المسيري نموذجا

عبد السلام محمد طويل(*)

مقدمة :

من المظاهر الأساسية لفقدان مجتمع من المجتمعات توازنه التاريخي وفاعليته الإبداعية في معركته الحضارية الطويلة، الإختلال العميق الذي يعترى بوصلة وعيه ولا وعيه، وما ينتج عن ذلك من اضطراب وتشوش بالغ في منظومة قيمه ومعتقداته ومعاييره ومفاهيمه، وهي الحالة التي عاناها ولا زال يعانيها المجتمع العربي الإسلامي منذ نكوص بل وانهيار نموذجه الحضاري، بدءاً بسقوط الأندلس، مروراً بالحملة الفرنسية على المشرق وما أحدثته من صدمة عنيفة، وانهيار الخلافة العثمانية وصولا إلى الهجمة الإستعمارية وما ترتب عنها من علاقات اعتماد تبعية متعددة لازالت سارية المفعول إلى يومنا هذا.

في مثل هذه الحالة من عدم التوازن الحضاري عادة ما تتحول المفاهيم، بما تختزنه من دلالات معرفية ونفسية واجتماعية أصلية، أي مطابقة، وما تحيل إليه من سياقات تاريخية ومرجعية خاصة، بمجرد نقلها شبة الحرفي من منبتها الغربي إلى مجرد شعارات منبتة الصلة عن إطارها التداولي، وهو ما ينطبق على مفهوم العلمانية إلى حد كبير، إذ ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان، وما يزال، مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار "العلمانية"(1).

أولا :العلمانية في الأدبيات العربية المعاصرة

فالكلمة ترجمة غير موفقة لــ "اللائكية" (La laicite) بالفرنسية، لأن كلمة "لاييك" (Laique) لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظ "العلم". إن أصل الكلمة يوناني (لايكوس) أي ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل "كليروس" أي

(*) باحث مغربي.

الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة على غرار رجال الكنيسة بالنسبة للمسيحية. وتبعا لذلك فاللائكي هو كل من ليس كهنوتيا ولا ينتمي إلى رجال الكنيسة، أي أن "المعنى المباشر لكلمة" لاييكي "اللاتينية هو من ليس من رجال الدين وأصبح يعني ببساطة الشخص المدني مقابل رجل الدين"[2].

لقد تم تجاوز هذا المعنى الأصلي للكلمة بفعل ما تم من شطط في استعمالها في دائرة الثقافة (الفرنسية) فاستعملت للدلالة على العداء للدين ورجاله. وبما أن تعليم الدين كان من اختصاص الكنيسة وكان يتم في الأديرة فإن التعليم العمومي الذي أقامته الدولة كان مقصوراً في الغالب على العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية. ومن هنا ارتبطت اللائكية في فرنسا بالتعليم فأصبحت تعني "تعليم العلم في المدرسة وتلقين التربية الدينية في الكنيسة". وكما يقول جان لاكروا فإن "فكرة اللائكية ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس، إنها تفترض أن جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يقع خارج سلطة رجال الدين". ومن هنا كان المذهب اللائكي هو المذهب الذي يطالب بجعل الحياة العامة غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله، مع التشديد على أن المقصود بالدين هنا تعاليم الكنيسة باعتبارها مؤسسة تنازع الدولة في السلطة على الناس بحيث تملك الدولة أبدانهم وتملك الكنيسة أرواحهم أي أن "الدين ينظم شؤون الروح والخلاص الأخروي والسياسة تنظم شؤون" البدن "الإجتماعي والهيئة العمومية"[3]. وبالتالي فإن اللائكية فكرة مرتبطة بوضعية خاصة، هي وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية، أو يكون فيه الدين مبنياً لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله كما هو الأمر في الإسلام، بل على علاقة تمر عبر "رجل الدين" الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة ويرتبط تنظيميا بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرع الوحيد في ميدان الحياة الروحية[4].

ووعياً بما يعتري هذا المفهوم/ الشعار من التباس وسوء تفاهم بين مختلف الفرقاء الإجتماعيين فقد جرىالتنبيه إلى أن الحديث عن العلمانية وفهم مضمونها

ومقاصدها وغاياتها ومستقبل العمل بها يستوجب التمييز مسبقاً بين مستويين : المستوى الأول: هو مستوى الواقع الذي تسعى العلمانية، أو تفترض أنها تسعى إلى مواجهته، والمستوى الثاني: هو مستوى التركيب النظري لهذا الواقع الموضوعي، أي إدراكه وتفسيره والكشف عن قوانين حركته واقتراح الحلول المناسبة للسيطرة عليه ، انطلاقا من أن كل " نظرية اجتماعية هي مزيج من تحليل الواقع في الإتجاه الملائم للقيم الإجتماعية السائدة ، فالعلمانية تتضمن بالضرورة جانبا معرفيا قابلا للنقاش العقلي والفلسفي، كما تتضمن جانبا قيميا يشكل جزءاً من العقيدة التي تغذيها الآمال والآلام والمخاوف والتطلعات والمشاعر المختلفة في كل عصر ومجتمع"[5].

وفي هذا الإطار يعقد برهان غليون مقارنة بالغة الدلالة والعمق بقوله: "بقدر ما كانت العلمانية الغربية اكتشافا إيجابيا خطيراً ومبدعاً بما أتاحته من فرص سياسية لفك الإشتباك الذي كلف المجتمع عشرات الحروب، بسبب الصراع على الدمج بين الدولة والإعتقاد الفكري، تهدد العلمانية المتحولة إلى دين أو عقيدة بتخريب الوعي السياسي وتعميق الخلط بين سلطة الدولة ومذهب الفرد وعقائده. وبقدر ما ساعدت العلمنة في الغرب على خلق شروط استقلال السلطة السياسية واطمئنانها على نفسها وتطويرها لآليات ضبطها الذاتي، ومن ثم تطور مفهومها، وإنتاجها لدولة ديمقراطية، عملت مذهبة الدولة والسياسة في العالم العربي، باسم العلمانية التي تماهت مع الإشتراكية أو الليبرالية أو الحداثة عموما، على تسعير التنافس الشامل بين نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، في إطار التنازع العقائدي، وليس في إطار الإنجازات العلمية. وهكذا فتحت الباب أمام الخلط أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام تغذية الدولة الإستبدادية والتسلطية"[6].

ولعلها الحقيقة التي جعلت راشد الغنوشي ينفي أن تكون للإسلاميين أية مشكلة مع الحداثة ولا مع العلمانية بالمعنى الغربي " فإذا كانت الحداثة في الغرب وفي الثورة الفرنسية قد صنعت الديمقراطية، وإذا كانت الحداثة في الغرب تمردا على الديكتاتورية ، وتمردا على السلطة المكبلة للعقول وفتحا لمجال التقدم وحرية

الشعب ، فإن العلمانية والحداثة في بلداننا تعني أمرا آخر هو تسلط النخبة الموالية لما وراء البحار والوصية على المصالح الأجنبية على الشعب وعلى تراثه ودينه وضميره. "ويتساءل الغنوشي مستنكرا": من يعطيني مثالا واحد عن نخبة حداثية، سواء كان ذلك في بلداننا أو في العالم الإسلامي، استطاعت أن تنجز الديمقراطية والتقدم الصناعي والعلمي وأن تبني المجتمع المدني كما صنعت الحداثة في الغرب؟ إذن فمشكلتنا ليست مع الحداثة أصلا، فإذا كان الغرب قد اختار الحداثة بمعنى سلطة الشعب، وحرية العقل في البحث والمساواة بين الناس وبمعنى التعدد السياسي والتداول على السلطة عبر الإقتراع، وإذا كان الغرب دخل الحداثة أو العلمانية من بابه الخاص أي التراث اليوناني والروماني والمسيحي فنحن أريد لنا أن ننسلخ عن كل ماضينا وعن ضميرنا وكل معتقداتنا. وكأن الحداثة ليس لها إلا معنى واحد، وليس لها من باب إلا الباب الذي دخل منه الغرب؛ أي إنه إذا كان الغرب قد تمرد على الكنيسة فنحن لابد لنا أن نتمرد على الدين ! ..

إذا ليس مشكلة الحركة الإسلامية أساسا مع العلمانية بالمعنى الغربي لأن الغرب تقدم نحو الحداثة ونحو عالم الصناعة وعالم الديمقراطية والكشوفات من خلال تمرده على الكنيسة وعلى الحكم المطلق باسم الله ، ودخل بذلك التاريخ . أما نحن فقد خرجنا من التاريخ أي خرجنا من الحضارة يوم أن تنكرنا لإسلامنا، يوم أن احتل الغرب بلادنا وأورثنا نخبة تثقفت بثقافته ولم تفهم منها إلا الخضوع له .. إن مشكلتنا ليس مع الحداثة وليست مع العلم ولا حتى مع العلمانية، إننا إذا إزاء حداثة مزيفة معناها الأساسي تسلط للأقلية المنعزلة على الشعب وعلى الثروة وعلى الدين وعلى ضمائر الناس والعقول باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحيانا باسم الإسلام ذاته .."[7]

لا يكل غليون من التذكير بأكثر من صيغة بأن العلمانية تعد في الأصل "نظرية إجرائية سياسية" تقضي بأن تتقاسم سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الحكم على الإنسان لصالح المجتمع (المسيحي) ولوقف النزاع الدائم داخله، حيث اعترفت الدولة في هذه التسوية للكنيسة والدين بالسلطة على الروح، واعترفت الكنيسة

مجبرة للدولة بالسلطة على الجسد والعدل المادي. وبهذا المعنى "لم تكن العلمانية تهدف إلا إلى كسر القيد الذي كان الدين قد فرضه على تيار الحياة، ومن ضمنه حركة الإجتماع السياسي، فمنعها من تكوين الدولة والسياسة المدنية، وأكرهها على البقاء في إطار الكنيسة كنظام للجماعة وللمجتمع الديني الذي يجد تعبيره المدني المواكب والموافق في التنظيم المدني الإقطاعي، أي في غياب الدولة المركزية .. وهكذا ساعدت العلمنة على فض الإشتباك بين أطراف النزاع الإجتماعي، وتحييد بعض المجالات، وإنقاذها منه، وخلق أرض مشتركة لنمو روح الأمة والجماعة والمعرفة الموضوعية. وبإضعافها للسلطة الكنسية المؤسسية ساعدت العلمانية على إعادة إشعال جدوة الإيمان الشخصي، وحررت الضمير الشخصي المسيحي ودعمت الشعور بالمسؤولية الفردية، لقد كانت التعبير عن نهاية عصر محاكم التفتيش، وتحرير الإنسان من سلطة كنسية خانقة"[8]. وهكذا تكون العلمانية الحديثة قد ارتفعت عند غليون إلى مستوى "عقيدة في الإصلاح الديني" أعادت ثقة الإنسان بعقله وصالحت بينه وبين الحقيقة الدنيوية .. وقامت بالتالي بإطلاق الجهد الحضاري البشري الذي كاد أن يموت .. كما أطلقت قوى العلم والإيمان نفسها، وفتحت أبوابا جديدة للأمل في الحياة والمستقبل، وفي إحياء الأمم وتجديد الدين "وكان من نتيجة ذلك أن الدين أصبح يعني الإيمان، أي الصدق في المشاعر والإعتقادات والمواقف في قضايا الحياة، وقضايا الدين معا. وبهذا المعنى أدت العلمنة إلى تنقية الشعور الديني وجعل المعاملة الحسنة أصل الدين في مقابل التماهيات الطقوسية المظهرية".

إن العلمانية الحديثة هنا ، تنأى عن أي مضامين سلبية إلحادية أو إقصائية للدين، كما أن تطور الموقف العلماني يساهم في "إعادة بناء وتجديد الضمير الديني"، أكثر من ذلك فإن الإسلام يمسي، من وجهة نظر غليون، دينا علمانيا بالمعنى "العميق والحقيقي" للكلمة، وهو ما عبر عنه الإسلام "بتمجيده لمواهب الإنسان المبدعة، واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر في كل شئ، ومراعاة حاجات الجسد والروح دون تمييز"[9]. ووضعه للعقل في موازاة الوحي ، وليس كنقيض له أو عدو .. ولهذا السبب لم تصل القطيعة بين الأرض والسماء أو ما جرى التعبير

عنه في الأدبيات الإسلامية بـــ "الفصام النكد".. ولهذا أيضا لم يأت تحرير العقل في الإسلام وتفجير الإهتمام بالعالم والثقة به ، وإضفاء طابع الخير عليه من خارج الدين كما لم يضطر الفكر الديني من أجل إنجاز هذا التحرير إلى وضع الدنيا في مواجهة السماء، والعقل في مواجهة الوحي، ولهذا السبب لم "تبرز العقلانية والعلمانية والإنسانوية في الإسلام كمذاهب خاصة وقائمة بذاتها"، ومستمدة من نقد المعرفة النصية أو بناء معرفة مختلفة جوهويا عن معرفة الوحي، لقد كانت هذه القيم جزءا مندمجا في المنظومة الدينية ذاتها"[10]. وبصيغة أخرى "فان المشكلة الرئيسية في المجتمعات العربية الإسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة الثيوقراطية (Theocratie) كتعبير عن النزوع الدائم لتأليه السياسة أو إضفاء الطابع المقدس عليها، ولكن من الميل الأكبر والسائد عمليا إلى الأوتوقراطية أو (Autocratie) أو سيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتيا وجسديا مع السلطة ، وهو ما تعبر عنه بدقة كلمة "السلطان"[11].

أما عن نتائج كلا النمطين من السلطة الثيوقراطية والأوتوقراطية فيمكن إجمالها في أنه " بينما تقود الثيوقراطية، أو استخدام الدين للدولة، وتحويلها إلى أداة في يده، وهو ما تحلله وتسعى إلى مواجهته إشكالية العلمانية، إلى تقويض مفهوم السلطة السياسية ذاته، وحرمانها من منطقها الخاص، منطق السياسة والتسوية والمساواة القانونية بين المواطنين، دون البحث عن درجة الإيمان والمساءلة عن النيات ، تقود الأوتوقراطية إلى حرمان المجتمع من حقيقته الإنسانية، وقدرته على التسامي فوق واقعه المادي المباشر، أي إلى التسوية الكاملة بين جميع الأفراد في العبودية أمام السلطان الأوحد، وتخلق الدولة الإستبدادية التي ليس لها لا دين ولا قانون ولا شريعة سوى إرادة الحاكم الفرد ومزاجه".

إذا كان الأمر كذلك ، فما الداعي أصلا إلى استلهام أو استجلاب العلمانية سواء كنظرية إجرائية أو مفهوم ما دامت موجودة ابتداء؟

الواقع أن نخبة متميزة من المفكرين العرب أمثال محمد عابد الجابري، وفهمي هويدي، وعبد الإله بلقزيز وعبد الوهاب المسيري يؤكدون أن إشكالية العلمانية

إشكالية مغلوطة أو مزيفة لا تقبل الانطباق على حالة العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي المعاصر وفي هذا المعنى يقول غليون: "تبدو إشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب: إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة، إن أصل المشكلة عندنا.. لا يكمن في سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى احتصاصاتها، وإنما ينبع على العكس تماما، من مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجياتها الخاصة ، ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسة . فالدولة العربية أصبحت ترى في احتكار التفسير الديني جزءاً أساسيا من شرعيتها ، كما هو الحال بالنسبة لاحتكار ما يسميه الإجتماعيون السياسيون العنف الشرعي"[12]. وتبعا لذلك فإن الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية لا ينبغي أن يكون فصلا ميكانيكيا إقصائيا، وإنما يجب أن ينبني على أساس وظيفي تحكمه علاقة توافقية من حيث دور كل واحد منهما، أي تمييز كل واحدة منهما في علاقتها بالأخرى على مستوى الأدوار والوظائف.

إنه الفصل الذي حكم التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وهو ما أكده باحثون ومفكرون من مشارب مذهبية ومعرفية مختلفة كحسن حنفي وراشد الغنوشي ووجيه كوثراني وخالد زيادة وعبد الله حمودي.. فراشد الغنوشي يؤكد "أن الأمة المسلمة وجدت أولا ثم بعد ذلك أوجدت الدولة.. فرغم أن الدولة الإسلامية في صورتها النمونجية لم تعمر طويلا إلا أن تاريخ ازدهار الأمة كان أطول من ذلك بكثير نظراً لقدرتها الأهلية الفائقة على البقاء رغم فساد الدولة وتوالي الهجومات الوحشية الكاسحة، كما يشهد عليه إرثها الحضاري الفائق الثراء حتى في أشد عصور الإستبداد السياسي"، وذلك من خلال ما كان عليه بناء المجتمع الإسلامي أو ما يسمى حديثا المجتمع المدني الإسلامي من متانة استمدها من فكرة الإستخلاف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية والإيثار، وعقيدة التوحيد. الأمر الذي جعل سلطة الدولة محدودة جداً، فحد ذلك من شرها لما فسدت، ونجم عن ذلك ولادة مجتمع مدني مزدهر جداً ومستقل في أهم

مصالحه الإقتصادية وشؤونه الدينية والثقافية والتربوية والإجتماعية وحتى الدفاعية في كثير من الأحيان عن الدولة[13].

وفي نفس الإطار يشير وجيه كوثراني إلى أن الدولة قد قامت منذ قيام الأسرة الأموية وحتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها، بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الإجتهاد والتمهذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب[14].

ومن جهته يلاحظ خالد زيادة أن المجتمع المدني العربي الإسلامي كان مشمولا برعاية الشريعة التي توحده وتوحد ثقافته، وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المدني وليس الأمراء أو الحاكم وقد تيقن العلماء أن الإسلام يتحقق في الجماعة وليس في الدولة[15]. وهي الحقيقة التي جعلت حسن حنفي يعلن أن "الإسلام دين علماني في البداية لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني[16].

غير أن هذا الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية فى التجربة التاريخية الإسلامية لم يمنع عبدالله العروي من التأكيد أن "مفهوم العلمنة أعمق من مجرد فصل الدين عن الدولة ، وإلا لكانت الدولة السلطانية علمانية بالفعل"[17]. الأمر الذي يكشف أن عملية العلمنة ليست بالعملية الإجرائية البسيطة والمجردة عن كل أبعاد فلسفية أو إيديولوجية كما سوف نرى مع عبد الوهاب المسيري، وهو ما يستدعي التعامل مع كل قراءة علمانية للتاريخ السياسي الإسلامي بالكثير من التحوط والوعي التاريخي.

إن ما يؤكد أن العلمنة تكتسى بعداً فلسفياً وإيديولوجياً أكيداً، انطلاق علمانيينا عموماً وعدم إخفائهم أن العلمانية العربية إنما جاءت مثلها مثل سائر العلمانيات على الجملة، من باب إزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء، وإزاحة بضاعتها العقلية معها، وتاليا، الإعتبار الديني للأمور العامة، السياسية والإجتماعية عن المركز، وإحالته إلي الهامش واستبداله بمرجعية أخرى حداثية ودنيوية ، إيديولوجية وأخلاقية وتنموية وسياسية ونهضوية"[18].

فخلافا لحسن حنفي الذي ينظر بإيجابية "للطبيعة العلمانية للإسلام" نجد حسن

الترابي ينظر إليها كانحراف للفكرة الإسلامية عن مسارها المعياري يقول: "فبعد أقل من أربعين عاما على وفاة الرسول (ص) انقلبت السلطة فردية وصارت تنشد طمعا بالجاه الشخصي فحسب. ولقد تنبه الفقهاء إلى ما يجري، لكن ردهم عليه بذر بذور العلمانية في الإسلام. فإزاء تعري الحكم من شرعيته لنهوضه على اغتصاب السلطة اغتصابا وتأمين استمراره عن طريق الوراثة، عمل الفقهاء على تقييد صلاحياته بحرمانه من أي دور تشريعي. وباعتبار إجماعهم، إجماع الفقهاء، مستغرقا إجماع الأمة وبديلا عنه.

لقد رفضوا النظام الضرائبي، إلا الزكاة المنصوص عليها قرآنا، ونأوا عن الحكم واستنكفوا عن الإرتباط به وعدوا السياسة بابا من ابواب الفساد فلم تحظ بأدنى محل في مشاريعهم التي اقتصرت على العلم والزهد، كذلك فإن سعيهم إلى الوحدة بين المسلمين ظل بعيدا عن الحكم، واتخذ في أحيان كثيرة من تنظيم الطرق والإخوانيات وسيلة لإنجاح هذا المسعى".

ويتتبع الترابي التطور التاريخي للعلاقة بين الديني والسياسي إلى أواخر العصر العباسي الذي "عرف قدرا من التطور النظري لنموذج علماني يفصل بين الولاية الدينية والولاية السياسة".

أما في العصر الحديث وتحديدا في تركيا فقد انقسم المجتمع بعد أن اتخذ الدين شكل طرق صوفية كادت أن تصير بمثابة كنيسة رسمية، معادية لكل ما هو عصري (بما في ذلك المطبعة) وهو ما أسهم في تمهيد الطريق لأتاتورك لفرض النموذج العلماني على الطراز الفرنسي.

أما على مستوى الحياة العامة فيلاحظ الترابي كيف تكرست العلمنة وغربة الإسلام على يد الإمبريالية الغربية التي عملت على تفكيك النبى الإسلامية وعلى تدمير مؤسساتها العامة، فسنت القوانيين الوضعية وأحلتها محل الشريعة، وأنشأت المؤسسات العلمانية من جيش وإدارة وأجهزة خدمة مدنية ومرافق اقتصادية..[19]

ومقابل هذه الرؤية التي تبحث عن أرضية للتواصل والحوار لدى كل من غليون والمسيري والجابري وحسن حنفي ووجيه كوثراني وغيرهم نصطدم برؤية

سجالية إقصائية وتسفيهية مغلقة لدى سمير أمين وعزيز العظمة الذي يجزم في حتمية ويقين راسخ أن "مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية، وأن مسيرة التاريخ الإجتماعي والثقافي محكومة بهذا المسار، على الرغم من الصراعات الطبيعية التي تستثيرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة الذي أضحى الدين علما عليها"[20].

ومن ثم فلا مناص من اتباع الخيار العلماني كخيار عقلاني وحيد، سواء من منطلق ليبرالي كاسح لدى العظمة أو من منطلق ماركسي كما لدى سمير أمين، حيث يجري استبعاد البعد الديني كليا بل ويجري التعامل معه على غرار الرؤية الإستشراقية الماركسية الكلاسيكية بكونه أفيون، وهو ما كشفته مناقشة كل من وجيه كوثراني ورضوان السيد لكتابه "العلمانية من منظور مختلف"[21].

فرغم أن العظمة ينبه أن العلمانية ليست تصورا ثابتا أو معطى جاهزا إلا أن محاكمته الصارمة للعلاقة بين الدين والسياسة تكشف عن تصور عقائدي للعلمانية يرتقي بها إلى مستوى "الدين البديل"[22]. ومن جهة أخرى يستنتج العظمة أن التجربتين البيزنطية/ المسيحية، والإسلامية/ الخيلفية متشابهتين فيما يتصل بعلاقة الدين بالدولة بدعوى استنادهما إلى التراث الشرقي من جهة، وإلى الفكرة التوحيدية من جهة ثانية؛ وتبعا لذلك فالخليفة المسلم على غرار الإمبراطور البيزنطي وظف الدين وطوعه لصالحه كما أن المسيحية، على غرار الإسلام، نشأت فيها مؤسسة كهنوتية تحالفت مع السلطة وعملت على تحقيق مخططاتها، كما أن السلطة في عالم الإسلام سلطة باتريمونيالية (وراثية مطلقة) مثلها مثل الإمبراطورية والقيصرية، وبذلك تتشابه التجربتان البيزنطية والإسلامية من حيث أن الدولة سابقة في الوجود عن الدين ومشاركة في صنعه وصنع دوره الإجتماعي وهي رؤية "وهمية لا تاريخية" على حد تعبير رضوان السيد الذي شدد بدوره أن الفصل "لم يكن بين الدين والدولة، بل بين الشريعة والسياسة، بحيث بقيت للدين في المؤسستين مرجعيته العليا وجرى تخصص مجالي بين السياسة والشريعة".

أكثر من ذلك فإن الفرق بين المؤسسة الدينية المسيحية ونظيرتها الإسلامية يكمن، حسب رضوان السيد، في أن الأولى "مغلقة موروثة أما الثانية فمفتوحة

شديدة الحركية، ملتصقة بالمجتمع، تقوم على الإختيار، وهي شفافة وغير طقوسية ولا تملك أسرارا"[23].

ومن ناحية أخرى نفى رضوان السيد بشدة زعم العظمة أن المؤسسة الدينية الإسلامية كانت عميلة للسلطان مؤكدا، على النقيض من ذلك، أنها كانت تقوم بدور الوسيط والرقيب. مستخلصا أن عداء العظمة وتحامله ضد الإسلام وتجربته الحضارية والسياسة إنما تنبع من ارتهانه لرؤية استشراقية مغرضة تنطلق من النظام الباتريمونيالي كثابت منهجي جاهز، وما ترتب عليه من التسليم بغياب المجتمع وسيادة النظام الكهنوتي، وخرافية وسحرية وأحادية نظام السلطة.

وفي هذا الإطار لم يمنع التقاطع الإيديولوجي على مستوى المرجعية العلمانية بين عزيز العظمة وعبدالله العروي من تأكيد هذا الأخير أن الفقهاء لا يزكون إلا السلطة الشرعية العادلة، أما الجائرة، فإنهم يحبذون العمل على زوالها. فرغم أنهم يتعايشون مع السلطنة العادلة إلا أنهم يحنون دوماً إلى النظام الأمثل المتمثل في "الخلافة"[24].

ومن المفارقات الدالة أنه بينما يبدو العظمة سلبيا تجاه تجربة دولة الإسلام الوسيط تغدو لديه الدولة المندمجة في النظام العالمي منذ القرن التاسع عشر هي المقياس للعقلنة والعلمنة.. .

الملاحظ إذن أن جملة هذه الآراء وغيرها تتضافر لتؤكد أن "الإسلام هو الذي أسس بنفسه للحيز الزمني وأكد عليه وشرع له منذ جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل، بدءاً من ذلك الوقت، الدور الوحيد في تفسير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة". وبالتالي فإن المشكلة الرئيسية التي يطرحها "انغماس الدين" في السياسة العربية المعاصرة هي مشكلة الصراع بين مختلف الفرقاء الإجتماعيين والسياسيين على استملاك الدين من خلال تفسيره وتأويله، ومن ثم توظيفه بما يخدم شتات مصالحها عبر تحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي.[25]

ومن هنا يسلم غليون بعجز "نظرية العلمانية التقليدية"،[25] القائمة على

افتراض أن أصل المشكلة بين الدين والدولة هو مصادرة السلطة الدينية للسلطة السياسية وتهديدها لاختصاصها وحريتها، أن تساعدنا كثيراً في خلق النموذج التحليلي اللازم لتفكيك الخيوط التي تحيك عقدة مصادرة الدولة للفكرة الدينية أو التسييس الرسمي للدين الذي يجد في "تديين السياسة" التعويض والرد المباشر عليه، معتبراً أن هذا الإستخدام أو التوظيف السياسي للدين[26] ليس من قبل الدولة فحسب، وإنما من طرف الأحزاب والقوى الإجتماعية، "ليس جزأ من النظرية الدينية، ولا يمكن فهمه في إطار هذه النظرية، ولكنه جزء من النظرية السياسية ونظرية الدولة العربية الحديثة بشكل خاص. وليس من الممكن إيجاد أي تفسير له عبر تحليل بنية الفكر الديني، وإظهار ظلامية أو استبداديته الفطرية كما درج الفكر العلماني العربي على التكرار".

إن الوصول إلى مثل هذا التفسير وفك أسراره ومعالجته يستدعي قبل أي شئ آخر "تحليل قواعد عمل الدولة وآلياتها. إنه أحد مهمات نقد السياسة ومواجهة الأزمة السياسية الراهنة. فالمشكلة الحقيقية والأساسية اليوم كما في الماضي، فى بناء نظم المجتمع العربي جمعياً، الدينية والدنيوية، هي الدولة"[27].

إن المشاكل الناجمة عن سيطرة الدولة على الدين لا تقل خطورة على الدين والسياسة والإجتماع الإنساني عموما من سيطرة الفكرة اللاهوتية أو الثيوقراطية، ولكنها ليست نفسها وبالتالي لا يمكن معالجتها بالمنهج نفسه. إنها تتعلق دون شك بإشكالية واحدة هي علاقة الدين بالدولة أو بالأحرى علاقةِ السلطة الدينية بالسلطة العمومية والمشاكل التي يثيرها الخلط بينهما. لكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج. ولعل أهم هذه النتائج وأكثرها أثراً يتعلق بالدولة ذاتها.

إن الدولة التي تركن إلى الدين بغرض بناء شرعيتها عادة ما تفقد الحاجة إلى بناء المؤسسات التشريعية والقضائية الضرورية لبلورتها، كما تفقد الباعث للبحث عن سند بشري لدعم هذه المؤسسات. وهو ما يفسر كون "الدولة العربية التقليدية دولة متقلبة ومنقطعة في تاريخها تظهر وتموت وتتجدد دون توقف، ودون تراكم حقيقي للتقاليد السياسية، أي دون نمو للسياسة فيها كحيز مستقل وشعبي". وهو ما

يفسر كذلك عدم اكتشافها وتطويرها لمفهوم السيادة الشعبية بالرغم من العناصر الإيجابية البالغة الأهمية التي كانت في حوزتها والتي كان من الممكن لها أن تستغلها لإنتاج هذا المفهوم؛ كالشورى والبيعة والولاية بمختلف أشكالها.. وهو ما منعها في المحصلة الأخيرة من ترجمة هذه المفاهيم الكبرى من مبادئ أخلاقية – سياسية إلى مؤسسات سياسية وعملية حية وفاعلة.

تتجلى أهمية وخطورة إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي التي جاءت العلمانية كمحاولة للإجابة عليها في أنه "بينما تؤدي سيطرة الدين على الدولة إلى تطوير الثيوقراطية فإن استتباع الدين من قبل الدولة يدعم نموذج السلطة الأوثوقراطية .. وإذا كان الخطر الأول في نموذج سيطرة الدين على الدولة واستهلاكه للسياسة في ذاته، أي إلغائها كنشاط اجتماعي متميز، هو فساد الدين نفسه وتشويهه وفساد الهيئة الدينية ذاتها، فإن الخطر الرئيسي الذي يتعرض له نموذج سيطرة الدولة على الدين وإلغاء الإستقلال النسبي للسلطة والفكرة الدينية، يكمن أساسا في فساد الدولة ذاتها". وكما يقود "وضع الدين في موضع السياسة إلى تحويل القيم الروحية والمثل الإيمانية إلى قيود على الحياة والجسد والمجتمع وخنق مبادرته العقلية، ومن ثم يتحول إلى عائق أمام نمو الحضارة، يقود وضع السياسة موضع الدين أو تدميرها لوظيفته الأساسية، إلى حرمان المجتمع والفرد من فرصة الإرتفاع عن شرطه اليومي المادي واندماجه الإجتماعي، ويغذي بالتالي الميول الدنيوية والفردية على حساب المصالح العليا والجمعية"[28].

تؤكد التجربة التاريخية أن العلمانية ما كانت لتكتسب شرعيتها في المجتمعات الغربية لولا تحولها إلى عقيدة تحرر للعقل والإنسان ونجاحها في انتزاع الدولة من براثن الكنيسة وجعلها (أي الدولة) مقراً للحريات الفردية والجماعية ومجالا حياديا من الناحية الفكرية والعقيدية "فباستبعادها الصراع الفكري من داخل الدولة واستبداله بالصراع السياسي على برامج محددة، لا على فلسفات كونية، سمحت بإيجاد الإطار العام الذي يشعر ويعيش فيه الجميع وطنيتهم بصرف النظر عن مذاهبهم. في حين يبقى الصراع الفكري والمذهبي حراً في مستوى المجتمع المدني، أي

خارج الدولة ويخضع لقانون المنافسة والتباري في الإبداع والعقلنة الذاتية". غير أن إنجاز ذلك يتوقف على تأكيد مبدأ التداول الحقيقي والسلمي للسلطة العمومية المحايدة مذهبياً. وهو ما يمثل الضمان الفعلي للحق المتساوي في النفاذ إلى الدولة لجميع جماعات المصالح والمذاهب وفقا لمعايير وقواعد واحدة، وضمن شروط محددة. لكن "إذا تعلمنت الدولة دون أن تستطيع هذه التجمعات المتنوعة أن تنفذ، حسب الشروط الواحدة إلى السلطة، أي إذا حصلت العلمانية في إطار الديكتاتورية بدون وجود آلية حقيقية للتداول الديمقراطي للسلطة فإنها تتحول ، كما كان الحال في الدول الشيوعية وبعض الدول العربية إلى غطاء للسلطة المذهبية، وهو أصل الطائفية الدينية والمذهبية".

لذلك فإن جوهر حل مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في كل مكان وكل زمان، هو "بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الإجتماعية بما في ذلك السلطة الدينية.. وتوزيع السلطات هو التعبير عن توزيع المهام والمسؤوليات في تسيير وتكوين النظام الإجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام وبدونه لا يمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة". علما أن الأمر لا يتعلق بمسألة اختيار بين قيم ومنظومات قيم دينية وغير دينية وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الإجتماعية، انطلاقا من أن المجتمع كل واحد لا يتجزأ، وبالتالي لا يمكن الفصل فيه على المستوى العملي، بما هو صيرورة متكاملة بين الدين والسياسة والدولة والمجتمع والأخلاق والإعتقاد، ولكن ما دامت هذه الصيرورة تزخر بتعدد القوى والسلطات والمصالح والأهداف فقد أضحى من اللازم إبداع نظام يعمل على ترتيب العلاقة بين هذه السلطات ، وتحديد قواعد التعامل فيما بينها كشرط مسبق لاستقرار وتوازن النظام المدني.

وقد أعطى هذا التوزيع في التجربة التاريخية العربية الإسلامية للدولة ممثلة في السلطان دور التحكيم ، وهو ما كان يمدها بالشرعية في مقابل السلطة الدينية (الأهلية) التي تختص بخلق "اللحمة الجماعية والهوية أو الأمة".

الواقع أن قدرا كبيرا من الإختلاط الراهن في طرح مسألة العلمانية، من حيث

هي تحديد لعلاقة الدين والدولة في الفكر العربي، ناتج عن عدم فهم مسألة العلاقة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية: قيم الدين "القديمة" وقيم الدولة "الحديثة". كما هذا الإختلاط ما كان ليحدث "إلا لأن الدولة تشعر أنها حاملة لقيم مختلفة ومتناقضة مع قيم الدين، وهذا الشعور ما كان من الممكن أن يحصل لو لم تصبح الدولة عندنا جزءاً من السياق العالمي التاريخي الجديد الذي نشأت فيه، وثمرة من ثمراته، أكثر مما هي التعبير الحقيقي عن الإجماع المحلي أو الإرادة العامة. "ذلك أن الوضع الطبيعي يقتضي أن لا" يوجد بين دين مجتمع ما وسياسته تناقض جذري في القيم، لأن السياسة لا تكون كذلك، ولا تكون مشروعة، إلا بقدر ما تطرح نفسها كوسيلة مدنية دنيوية لتحقيق الأهداف والقيم والمثل الإجتماعية النابعة من الإيمان أو من الإجتهاد العقلي والعرف والعادة معا. ولا تستطيع بأي شكل من الأشكال أن تقف ضد هذه القيم أو تقوم بمجابهتها وتبقى"[29].

رغم إقرار غليون بالطبيعة المتطرفة للعلمانية الفرنسية والشيوعية في علاقتها بالدين وكشفه للطبيعة التغريبية للعلمانية التركية، وإبرازه للطبيعة المزيفة للعلمانية العربية إلا أنه لا يتردد في تعميم القول بأن "العلمنة نفسها لا تفترض، ولم تفترض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة بين قيمهما. فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفيا لهويته الوطنية. إنها التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة. وفصل بين صلاحيات لا بين أنماط وقيم عيش"[30].

بل إن غليون يذهب إلى حد القول بوحدة أهداف كل من العلمانية والإسلام معتبرا أن "ما كان يدعو له الإسلام وما جعلته العلمانية هدفا لها هو التوازن في منظومات القيم التي تحرك الجماعات والمجتمعات بين العناصر التي تحث على تلبية حاجات الحياة الدنيا والإستهلاك .. والعناصر الأخرى التي تحث على العدل والخروج من الذات الفردية والتفكير في الآخر، وفي المصير الفردي والإنساني، وتؤسس بالتالي للتعاون والتضامن والتكامل الذي ينشئ الجماعة . إنه التوازن بين أخلاق الإستهلاك في كل مدنية وبين أخلاق التضحية والغيرية والوطنية الجماعية".

ومن هذا التوازن يستنبط ما يشبه القانون التاريخي العام وذلك باعتباره أن "المدنية التي تخفق في تحقيق هذا التوازن تموت من الفسق والفجور بسبب سيطرة أخلاق الإستهلاك والأنانية، أو تقضي بالهزيمة والتقلص والتلاشي والإختناق الذاتي بسبب سيطرة قيم التزهد والإنسحاب من العالم والإبتعاد عن السلطة والتجربة والحياة. إن الأخلاق التي تقتل حب الحياة ليست أقل أو أكثر خطراً من تلك التي تقتل وجدان الألفة والمودة الجماعية المؤسس للتضامن والتعاون والمساواة والحرية" كما يعتبر أن ضمان التوازن بين المبادئ الملهمة وضرورات الممارسة العملية، وبين المصالح الفردية الجماعية، هو السبيل إلى "تربية حس التمييز بين الأهداف ذات الطبيعة السياسية (الدنيوية) والأهداف ذات الطبيعة الأخروية (الدينية)، ويعمق الإدراك بأن الأرض لا يمكن أن تكون ميدان تحقيق المطلق وإنما هي مرتبطة بالنسبي، وهو موضوع السياسة إذا أردنا للسياسة أن تقوم. "فما لم تغد الدولة مركز تسويات واقعية ممكنة وفعلية، أي دولة سياسية"، فإن النزوع إلى عالم المطلق الديني في السياسة أو التسامي بالسياسة إلى مستوى الأهداف المقدسة التي لا يمكن تحقيقها على الأرض، والتنكر للواقع الملموس وتجاهله، سيكون هو الرد الطبيعي بل الثأر الطبيعي، من دولة اللاسياسة واللادين. وسوف تتحول في الذهن إلى ميدان لتحقيق مثالي وتصعيدي للعواطف والحاجات الملموسة بقدر ما يعجز الواقع العملي عن تحقيق هذه الحاجات".

ثانيا : إشكالية العلمانية لدى المسيري

ينطلق المسيري في تناوله للعلمانية من منظور فلسفي مفاده أن الواقع الإنساني يتشكل من مستويين أو "بنيتين"؛ البنية الظاهرة والبنية الكامنة، وعادة ما تكون البنية الظاهرة تجليا للبنية للكامنة، ولذلك يفضل المسيري أن ينظر إليهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين: الأولى صغيرة وينعتها بالجزئية، والثانية كبيرة ويشير إليها بالكلية أو الشاملة لأنها تحيط بالأولى وتشملها، فهي بمثابة الإطار الذي ينتظمها، فالدائرة الأولى وفقا لهذا التصور لا تعدوا أن تكون إلا مجرد إجراءات تمثل تبديا

للدائرة الثانية، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل التي تستوعبها؛ فهي بنيتها الكامنة ومرجعيتها النهائية[31] فما دامت تستوعبها بداخلها فهي تخضع تبعا لذلك لمنطقها العام وبنيتها الحاكمة..

يراهن المسيري، بعد استحضاره وانتقاده لأهم الأدبيات العربية حول مفهوم العلمانية وماهيتها، علىمحاولة تقديم نموذج مركب للعلمانية ليس باعتبارها مجرد مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة، أو رؤية تغطي بعض مجالات الحياة دون أخرى ، أو فكرة ثابتة ، وإنما باعتبارها رؤية شاملة تأخذ شكل متتالية تتبدى في الزمان والمكان بدرجات مختلفة وبأشكال مختلفة .

يعلن المسيري منذ البداية أنه لن يلج المدخل السياسي في معالجته لمفهوم العلمانية، وأنه "لن.ينظر إلى القضية من منظور تطبيق الشريعة، أو فصل الدين عن الدولة، أو أثر العلمانية في المؤسسات الدينية "معتبرا أن هذا المدخل لدراسة القضية قد أضر ضررا بالغا بمحاولة التعريف. لذلك فقد اختار أن يعالج العلمانية في علاقتها بكل الظواهر السياسية والإجتماعية والحضارية، وبمسار ظاهرة الحداثة، وبظاهرتي الإمبريالية والعولمة، وبمنظومات الإنسان القيمية والمعرفية والجمالية ، وبكل الأبعاد النهائية للوجود الإنساني ، وفق منظور تركيبي ينظر إلى العلمانية باعتبارها نموذجا شاملا تكمن وراءه رؤية للكون (الإنسان والطبيعة)، ومن خلال عملية تحليلية تقوم على حصر بعض التعريفات حول العلمانية في المعجم الحضاري الغربي (والعربي)، وكذا حصر بعض المصطلحات المتداخلة مع مصطلح العلمانية، أو تلك التي استخدمت في وصف بعض جوانب المجتمع الغربي الحديث. وعلى ضوء ذلك سيعمل على تجريد مايتصوره نموذجا كامنا وثاويا خلف هذه المصطلحات عبر تفكيكها وإعادة تركيبها ليصل إلى بعض الأنماط المتكررة ..

وتبقى أفضل طريقة لتداول قضية العلمانية والعلمنة، بالنسبة للمسيري، "هي قضية المرجعية (كامنة أم متجاوزة)، فالعلمانية الشاملة قد لاتكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن (...) ولكنها على المستوى النموذجي الفعال ومستوى المرجعية النهائية، تستبعد الإله، وأية مطلقات، من عملية الحصول

على المعرفة، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلقية، كما تستبعد الإنسان من منة مركز الكون بشراسة وبحدة وتنكر عليه مركزيته وحريته"[32].

سوف لن نستعيد المسار التطبيقي لمفهوم العلمانية كما عمل المسيري على تنزيله، وإنما سنكتفي، هاهنا، بالإشارة إلى أن المسيري قد اتخد من نموذج متتالية العلمنة نموذجا تفسيريا يسعفه لإقامة تمييز واضح بين نمطين من العلمنة هما: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، حيث نجح في إقامة تمييز مفهومي بالغ الإجرائية بيهما؛ فالأولى تعبر عن "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة .." رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون أساسا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار..

فالعلمانية الشاملة بهذا المعنى "ليست مجرد فصل الدين عن الدولة.. وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم. وتبعا لذلك فإن عملية العلمنة لا تعدو كونها "ترشيدا ماديا" أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي فحسب، دون اكثرات بالأبعاد الدينية والأخلاقية والإنسانية..

وبعد أن تصل "المتتالية العلمانية الشاملة" إلى التحقق في معظم حلقاتها، تصفى الثنائيات، وتصفى بذلك تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز، ومع إنكار تركيبية الإنسان وقدرته على التجاوز تستحكم الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم، حيث حولت العلمانية الشاملة العالم إلى مادة استعمالية، والقيم إلى مسألة نسبية، والذات إلى مرجعية. وجعلت من البقاء أو التقدم الغاية النهائية، والصراع الآلية الأساسية لحل التناقضات.. وهو ما جعل المسيري يستخلص أن العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان؛ فالأولى تمثل النظرية والثانية تحيل إلى الممارسة.

أما العلمانية الجزئية فتحرص على الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية دون السقوط في المادية والعدمية و دون تقويض الجزء الإنساني. وبناء على ذلك فإن

الحوار والتواصل بين مكونات الأمة المختلفة لا يمكن تصوره، حسب المسيري، إلا في إطار المفهوم الجزئي للعلمانية. أما العلمانية الشاملة فإسقاطها لكل المرجعيات والغائيات لا تعمل إلا على تكريس الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج[33].

يبرز المسيري كيف أن ظاهرة العلمنة الجزئية التي ارتبطت بالمراحل التكوينية الأولى من التاريخ الغربي، قد تراجعت مع تصاعد معدلات العلمنة واختراقها مختلف مجالات الوعي والسلوك. لتغدو تبعا لذلك ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولا بنيويا عميقا، تجاوز مجال الإقتصاد والسياسة ليطال مختلف مناحي الحياة الخاصة والعامة على حد سواء، وذلك بفعل تنامي سطوة الدولة القومية الحديثة نمؤسساتها الإعلامية والثقافية وأجهزتها الإيديولوجية الضخمة، إلى الحد الذي أمسى فيه من المستحيل إقامة خط فاصل بين العام والخاص ،بين مجال المجتمع المدني ومجال الدولة .ولذلك يعتبر المسيري أن القدرة التفسيرية لنموذج العلمانية الجزئية ضعيفة للغاية لأنها تظل عاجزة عن متابعة ظاهرة العلمنة في مختلف تعبيراتها وتشعباتها الظاهرة والباطنة..

وبناء على ذلك يعمل المسيري على بلورة نموذج تفسيري أكثر فاعلية واستيعابا؛ ينظر إلى عملية العلمنة كمتتالية نماذجية تتحقق تدريجيا في الزمان، من خلال حركة آخدة في التصاعد المستمر.. ففي المراحل الأولى من العلمنة كان بإمكان الإنسان الغربي أن يعيش مسيحيا متدينا في كنف محيطه الأسري الخاص، فيحيا ويتزوج ويعمل ويموت مسيحيا، أو في إطار منظومة قيمية مسيحية معلمنة لكنها مع ذلك لاتزال تؤمن بالمطلقات الأخلاقية. أما في المراحل اللاحقة، فقد تتابعت المتتاليةالعلمانية بوتيرة متسارعة بشكل لم يعد من الممكن معه المحافظة على أية حدود فاصلة بين الخاص والعام فقد بلغت الدولة الوطنية درجة عالية من التنميط والضبط لضمائر الناس وأجسادهم وأرواحهم ، كما تغول قطاع الإعلام، ومعه قطاع اللذة ، فاستحوذ على ما تبقى من مساحات الوعي والوجود التي كانت خارج نطاق العلمنة، وبذلك ضمرت القيم المسيحية والنزعة الإنسانية التي كانت

تستند إلى مطلقات مسيحية معلمنة، لصالح العلمانية الشاملة التي أطبقت على ما تبقى من مجالات كانت خاضعة لمنظومة القيم الأخلاقية الدينية رغم ممانعة بعض الحركات الإحتجاجية التي باتت تستفيد من الممكنات التواصلية العولمية.

وفي هذا الإطار يبرز المسيري كيف أن قطاع اللذة ووسائل الإعلام يقومان بإعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه بشكل جوهري، وبإشاعة مجموعة من القيم خارج أي إطار قيمي أو معرفي، ودون التزام اجتماعي أو حضاري، فالدافع الوحيد المحرك للقائمين على وسائل الإعلام وقطاع اللذة هو دافع الربح، فهو جزء مباشر من اقتصاديات السوق الحرة التي لاتخضع لأية رقابة مدنية حقيقية ولا لأية مسؤولية[34].

يقوم تصور المسيري للعلمانية إذن، على أن الفصل بين الدين من جهة والدولة وسلوك الناس في بعض مجالات الحياة العامة من جهة أخرى يشكل الدائرة الجزئية الإجرائية التي لا يمكن فهم ما يجري فيها إلا إذا نظرنا إليها في علاقة بما يجري حولها " إذ يلزم أن نعود دائما إلى إلى الدائرة الشاملة الأكبرالتي تشمل الأمور النهائية والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها ، أي أنها (الدائرة الشاملة) تحوي النموذج الإدراكي الأساسي"[35].

في سعيه إلى تحديد تعريف مركب وشامل للعلمانية عمل المسيري على نحت بعض المفاهيم التي وجد أن لها قيمة تحليلية وتفسيرية عالية كالمطلق العلماني، والنموذج العلماني، والمتتالية النماذجية؛ فبالنسبة للمطلق العلماني حاول المسيري، عبر تحليله لجملة من التعريفات العلمانية والمصطلحات المتصلة بها، أن يمسك بنمط عام متكرر ومضطرد له يتمتع بقيمة تفسيرية عالية. انطلاقا من أن هذا النمط المتكرر هو الذي يمثل النموذج الكامن. مع العلم أن كل نموذج عادة ما يدور حول مطلق، أي "ركيزة نهائية" أو "أساس نهائي". والمطلق، بالنسبة للمسيري هو "المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء، وهو ما يؤدي وجوده إلى تماسك أجزاء النسق. فهو مصدر الوحدة والتناسق، وهو الركيزة النهائية للنسق، أو الصورة المجازية، والمبدأ الواحد، والمرجعية النهائية، والميتفيزيقا المسبقة. بحيث

أن أي نموذج فلسفي لابد أن يكون له مركز يشكل مطلقه"[36].

ورغم أن النماذج الفكرية العلمانية قد تتجاهل وتنكر أية نقطة مرجعية تتجاوزها في هذا الوجود، إلا أن المسيري يكشف أنها "تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)" وهذه المرجعية تمثل مركزا مطلقا يشكل مصدر التماسك في الكون والمجتمع، بحيث يمده بالهدف والمعنى والغاية، كما يشكل أساس وحدته، ويتجاوز كل الأجزاء (من الناحية التفسيرية)، وإن كان لا يتجاوزها أنطولوجيا بسبب كمونه فيها. وهذا المطلق في أقصى درجات تعميمه هو المبدأ الواحد. فمع أنه قد يأخذ أشكالا كثيرة إلا أنه في التحليل النهائي هو الطبيعة، التي يشير إليها ويسمها المسيري ب "الطبيعة/ المادة"، ذلك أن هذا المطلق العلماني الأساسي الكامن هو وحده المطلق النهائي، الثابت، وما عداه متغير ومجرد تنويعات عليه.

ويكشف المسيري بحسه النقدي عن وجود تطابق شبه كامل بين الصورة الكامنة خلف الطبيعة/ المادة، باعتبارها مفهوما فلسفيا، وبين صورة السوق/ المصنع؛ فهذا الأخير "لاانقطاع فيه ولا فراغات"، فهو يمتد ليكتسح الأوطان ويشمل العالم بأسره، كما أنه خاضع لقوانين ثابتة منتظمة مطردة واضحة، بسيطة، رياضية، حتمية وآلية تخضع لقانون العرض والطلب، لا يكترث بالفرد ولا بالإنسان، ولا بالخصوصيات والغائيات أو القيم الإنسانية يستبطن قانون اشتغاله بداخله..

وقد أوضح المسيري كيف أن المتتالية العلمانية قد انتهت إلى جعل الإنسان بمثابة "المطلق العلماني" ومركز الكون، والمرجعية النهائية المادية. فهو العنصر الذي يتجسد من خلاله المركز الكامن في النموذج. وبهذا فقد غدى الإنسان مطلقا متعاليا عن أية محاكمة أو محاسبة لأنه ببساطة أمسى معيار ومرجع ذاته وموجه نفسه. لكن ومع تصاعد معدلات الترشيد والحوسلة، سرعان ما بدأ الإنسان يتراجع كنقطة مرجعية لتحل محله مطلقات مادية غير إنسانية كمرجعيات مادية نهائية (الدولة المطلقة، قطاع اللذة، الإعلام..) لكن سرعان ما سوف يتم تجاوز هذه المطلقات بدورها لتخيم الواحدية المادية (الصلبة) وتستحكم تماما. ليختفي المركز بدوره

ويتلاشى، وتختفي المرجعيات النهائية المادية، إلى أن يصبح المطلق هو الإجراءات. فيظهر ما يسميه، المسيري، ب "أخلاقيات الصيرورة" التي يتفق الجميع بموجبها "أن المركز والمرجعية النهائية وما لا يقبل النقاش هو الإجراءات فحسب أي قوانين اللعبة، أما نوعية اللعبة والهدف منها، فهي أمور يمكن مناقشتها والتفاوض بشأنها.." وهذه المرحلة هي ما يسميها المسيري "مرحلة الواحدية السائلة".

أما اللحظة النماذجية فتحيل إلى لحظة تعين النموذج وتبلوره، وهي لحظة يفصح فيها النموذج عن جوهره ووجهه الحقيقي. ويشير المسيري إلى اللحظة العلمانية الشاملة النماذجية باعتبارها "لحظة الصفر العلمانية"، "لأن أسطورة أصل الوجود التي تطرحها العلمانية الشاملة تذهب إلى أن العالم ظهر بالصدفة المحضة، من مادة أولية سائلة غير مشكلة، ومن خلال تفاعل كميائي بسيط أنتج خلية واحدة لزجة، تطورت بالصدفة حسب قانون صارم، ثم نمت وتطورت إلى أن أصبحت الإنسان الطبيعي (المادي)، ذا العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء الشمعية، الذي لا يتميز بأي تميز عن الطبيعة. فهو بغير هوية محددة، ولا يمكنه تجاوز ذاته الطبيعية أو الطبيعة/ المادة، ويعيش خاضعا تماما لقوانين الضرورة والصيرورة.. لا يملك فكاكا منها، فكأن كل لحظات وجوده هي سيولة دائمة، فهي لحظة جنينية كاملة (...) واللحظة النماذجية، يواصل المسيري، يمكن أن تكون لحظة فكرية؛ تتحقق في نسق فلسفي يصل صاحبه إلى جوهر الأمور، فلا تغشى عيونه غشاوة. ويمكن أن تكون لحظة فعلية، أي أن تتحقق في الواقع نفسه، حين يحاول سخص أو نظام اجتماعي أن يحقق النموذج بحذافيره ويفرضه فرضا على الواقع[37].

يشدد المسيري على أن حركة العلمنة ليست فعلا واعيا أو تعبيرا معلنا وواضحا بالضرورة، بقدر ما هي حركة بنيوية خفية، فهي لا تتخد بالضزورة شكل مخطط واضح أو خطاب معلن بقدر ما تعلن عن نفسها من خلال العديدمن التعبيرات الحضارية والإجتماعية اللاواعية ذلك "أن العلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليست مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقة رغم أنها قد تكون لاواعية"، وتفسير ذلك، حسب المسيري، أن "كل الأشياء (مثل الهامبورجر

والتي شورت)، والظواهر (مثل الإنتقال من القرية إلى المدينة)، والأفكار المحيطة بنا (مثل الدعوة إلى اقتصاد السوق) بغض النظر عن أهميتها أو تفاهتها تجسد نموذجا حضاريا متكاملا، وتستند إلى رؤية شاملة تستبطن داخلها إجابة عن الأسئلة الكلية النهائية التي تواجه الإنسان، كما أنها تجسد رؤية علمانية أو تسهم في خلق تربة خصبة لنمو موقف علماني من الحياة من خلال عمليات في غاية التركيب والكمون.

وقد نعت المسيري هذه العمليات بكونها "علمنة" بنيوية كامنة "لأن خصائص وسمات المنتج الحضاري أو التحولات التي تولد العلمانية بشكل كامن هي جزء عضوي لا يتجزأ من بنية هذا المنتج وهذه الأفكار وهذه التحولات، لاتضاف إليه، ولا يمكن استخدام هذا المنتج أو تبني هذه الأفكار أو خوض هذه التحولات دون أن يجد الإنسان نفسه متوجها توجها علمانيا شاملا" بحيث أن الصفات البنيوية عادة ما تكون من الكمون والتخفي لدرجة.. أن "كثيرا ممن يساهمون في صنع هذه المنتجات وصياغة هذه الأفكار وإحداث هذه الإنقلابات قد يفعلون ذلك وهم غير مدركين تضميناتها الفلسفية ودورها القوي في صياغة الإدراك والسلوك. "ولذلك لايستبعد المسيري وجود مجتمع يتبنى بشكل واضح وصريح أيديولوجية دينية، ومع ذلك تخترقه حركة علمنة بنيوية كامنة وقوية لدرجة توجيهها للمجتمع وجهة مغايرة تمام المغايرة لا يكاد يشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم[38].

ومع أن المسيري قد حرص على التنبيه إلى أن تجربة المجتمعات العربية الإسلامية مع متتالية العلمنة مختلفة، من منطلق أن عمليات العلمنة لم تنبع من واقعهم التاريخي والإجتماعي والحضاري وإنما أتى بها الإستعمار الغربي، و فرضها عليهم وعلى غيرهم قسرا[39]، إلا أنه قرر الإستمرار في استخدام المصطلح وفقا للمتتالية الغربية للعلمنة ؟دون كبير مراعاة لتباين التجربتين الحضاريتين العربية الإسلامية والغربية على مستوى منهجية المقاربة وفلسفة التناول ..

يذهب المسيري إلى أن العلمنة إنما هي شكل من أشكال التحديث والتغريب، وأن العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان حيث تبدو العلمانية الشاملة بمثابة النظرية، والإمبريالية بمثابة الممارسة، ذلك أن جوهر "الإمبريالية الداخلية" هو فرض ما يسميه

المسيري "الواحدية الطبيعية/ المادية" الغربية، بهدف ترشيدها في الإطار المادي لصالح الطبقات الحاكمة. أما "وهرإمبريالية الخارج" فيتمثل في فرض "الواحدية الطبيعية/ المادية" على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في الإطار المادي لصالح المجتمعات الغربية ككل.

تظهر المقاربة الفلسفية للعلمانية لدى المسيري أكثر ما تبرز بصدد تقييمه لقدراتها التفسيرية؛ فبعد أن يؤكد أن النموذج المعرفي العلماني الشامل حقق قدرا لابأس به من السعادة للإنسان ، فبفعل استبعاده للمرجعية المتجاوزة والغيب والتركيب وغير المحسوس، وتبنيه في المقابل لمرجعية مادية كامنة، وتفاعله مع الملموس والمحسوس استطاع تطوير أدوات ومناهج (في معضمها مادية كمية) زادت بالفعل من معرفة الإنسان ومن درجة تحكمه في الواقع المادي.. غير أن المسيري سرعان ما يعود ليكشف أن الواقع ليس بسيطا، وخاصة الواقع الإنساني الذي يتحدى الصيغ التفسيرية الإختزالية المادية، فمع أن القرة التفسيرية الترشيدية للنموذج العلماني الشامل قد تكون مرتفعة بصدد التعامل مع العالم المادي، أو مع الإنسان في شقه المادي، إلا أنها تكون ضعيفة أو شبه منعدمة حينما يتم التعامل مع ما يميز الإنسان كإنسان (تطلعاته أحلامه، آماله، قيمه، إيمانه..).

وهنا تكمن المشكلة الكبرى للعلمانية الشاملة، من وجهة نظر المسيري، لأنها لا تقنع بتفسير بعض جوانب الواقع الإنساني تفسيرا ماديا (علىغرار ما تفعل العلمانية الجزئية)، وإنما تمعن في تفسيره في كليته من خلال النماذج المادية. وهو ما يمثل، بالنسبة إليه، "خطيئة التبسيط والإختزال وإنكار أية إمكانية للتجاوز" بدعوى أن العلمانية الشاملة "تحول العالم إلى مادة استعمالية، وترفض أي مرجعية متجاوزة للعالم المادي والحواس الخمس".

الملاحظ أن العلمانية هنا تتجاوز كونها مجرد آلية أو نظرية سياسية لتدبير وتكييف الصراع التاريخي بين السلطتين الدينية والسياسية وتحديد مجال كل من الديني والمدني لتغدو نظرية في المعرفة تنهض بعملية التفسير. أكثر من ذلك فإن المسيري بإبرازه كيف أن "العلمانية الشاملة حولت العالم إلى مادة استعمالية، والقيم

إلى مسألة نسبية، والذات إلى مرجعية، وجعلت من البقاء (والتقدم) الغاية النهائية، والصراع الآلية الأساسية لحسم كل التناقضات، أي أنها ولدت عقلية إمبريالية هيمنت على الإنسان الأوروبي، ودفعت به إلى غزو بقية العالم.." يكون قد جعل من مفهوم العلمانية الشاملة يشمل كل من الرأسمالية، والوضعية والعنصرية والفاشية والنازية والنتشوية والعدمية والنسبية والحداثة وما بعد الحداثة.. الأمر الذي قد يقلل من مصداقيته المعرفية وقدرته التفسيرية بالنظر إلى استيعابه لكل مظاهر التأزم الحضاري الغربي.

كما أن الطابع الفلسفي لمقاربة المسيري جعلته يتجاوز التاريخ الغربي في تعدده وتنوعه فيما يتصل باستلهامه للنموذج العلماني الذي يعرف تطبيقات مختلفة؛ ففي كنف الإتحاد الأوروبي يمكن التمييز بين ثلاثة أنماط من العلاقة بين الدين والدولة؛ فهناك نمط الدول التي تعترف بدين رسمي للدولة كإنجلترا واليونان، وهناك نمط الدول التي تمزج بين فصل الدين عن الدولة وبين نظام قانوني (Statut) خاص ببعض الديانات دون سواها (ألمانيا والنمسا)، ثم هناك نمط ثالث يقوم على نظام للفصل بين الدولة والدين وتتزعمه فرنسا التي تعد الدولة الأوروبية الوحيدة التي تنص على العلمانية بشكل صريح في الدستور، وبدرجة أقل كل من الأراضي المنخفضة والسويد انطلاقا من سنة 2000 إلى جانب مركزية البعد الديني في النظام السياسي والمجتمعي الأمريكي. فعلى امتداد أوروبا وأمريكا هناك حركة ممانعة دينية مسيحية أساسا على المستوى السياسي والثقافي والمدني..

إن النزوع الفلسفي إلى صياغة المقولات وبلورة النماذج وتجريد القوانين بقدر ما يمثل عنصر قوة وغنى على المستوى المعرفي بقدرما يقتضي استحضار جملة من المحاذير في مقدمتها عدم التغاضي عن نبض التاريخ وحركيته خاصة بالنسبة للعلمانية التي تعد بنت التاريخ بامتياز، لأنها ما جاءت إلا لتجيب عن مشكل تاريخي سياسي عرفته المجتمعات الغربية في العصر الحديث لفض الإشتباك بين تنازع حقلي الدين والسياسة. إن خفوت صوت التاريخ في تناول المسيري لموضوع العلمانية يكاد يشكل استثناء وجب تداركه بالنظر إلى مايتميز به المسيري من حس

تاريخي وأنثروبولوجي عميق في باقي دراساته.

وفي نفس السياق فإن المنهج الفيلولوجي اللغوي الذي اتبعه المسيري في كشفه لأزمة النموذج الحداثي العلماني الشامل، رغم أهمية الإستئناس به، بدعوى وجود "عائلة كاملة من الأفعال في اللغتين الإنجليزية والفرنسية تبدأ بالمقطع (de) وتستخدم لوصف عمليات التحديث العلماني وما تتضمنه من "تفكيك" من شأنه أن يتجاوز الواقع السوسيوتاريخي من خلال محاولة تفسير الواقع التاريخي بكل تناقضاته وتعقيداته بواسطة القاموس رغم مسافة الخلف الواسعة بين حركية التاريخ وحركية القاموس.

ومن جهة أخرى فإن الخطاب العربي الإسلامي في نقده للحداثة والعلمانية الغربية لايكاد يختلف عن التراث النقدي لمدرسة فرانكفورت بوجه خاص والماركسيون الجدد بوجه عام في نقدهم لمختلف مظاهر الإغتراب والتشيؤ والإستلاب والتسليع.. مع العلم أن النقد الغربي أكثر تاريخية ومطابقة من النقد العربي الإسلامي، لأن نقده يمثل استجابة موضوعية لواقعه وليس مجرد ترديد لمقولات نقدية مفارقة، فإذا كان الغرب يعاني أزمة حداثة فإننا نعاني غياب أي مشروع حداثة حقيقي كما نعاني أزمة تخلف مركبة ومضاعفة. فالغرب يمتلك من الآليات السياسية الديمقراطية، والقيم الثقافية العقلانية ما يمكنه من تجديد ذاته وتجاوز أزماته..

الملاحظ أن المسيري لم ينشغل كثيرا بطبيعة الدولة الإسلامية أهي دولة دينية أم مدنية، كما لم ينشغل، تبعا لذلك، بإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي ليس تقصيرا وإنما وعيا راسخا منه بأن "عملية الفصل بين الدين ومؤسساته عن الدولة عملية حتمية في جميع المجتمعات المركبة" ذلك أن المؤسسة الدينية لايمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب"[40] انسجاما مع حقيقة أن كل دولة هي بالتعريف دولة تاريخية مدنية وسياسية وإن اتخذت من الدين مصدر شرعية إديولوجي لها.. كما أن العلاقة بين الدين والسياسة علاقة تاريخية متطورة وليست بالعلاقة النمطية الثابتة.

ومن هذا المنطلق فقد قامت بين الدين والسياسة، على مر العصور علاقة تراوحت بين التوافق والتنازع تبعا للشروط التاريخية والإجتماعية التي انتظمت

فيها هذه العلاقة. وفي كل مرحلة من هذه المراحل، كان من الممكن وعي أسباب ذلك التوافق أو التنازع بتحليل شروطه، ومنها وظيفة كل طرف من طرفي العلاقة في بناء قوة الطرف الثاني أو إضفاء الشرعية عليه.

وحتى يتسنى فهم علاقة الإسلام بالسياسة لا بد من إدراك ثلاثة قضايا أساسية:

1- المكانة المركزية التي يحتلها الدين في الإجتماع المدني ، وبالتالي وضعه في قلب الحياة الإجتماعية في كل الميادين[41].

2- شمولية الدين واستيعابه لمختلف النشاطات الروحية والزمنية معا وبالتالي فالدين لا يقف بمنأى عن الشأن الدنيوي، وإنما ينغمس في شتى مناحي الحياة وما يترتب عن ذلك من مسافة وعدم تطابق بين مفهوم الديني والمقدس بالضرورة.

3- يظل الدين، مهما بلغت أهمية الدولة، المقر الحقيقي والفاعل للسياسة، فالسياسة "بما هي رعاية للمصالح الدنيوية أو حمل المسؤولية العمومية والعمل في إطار تنظيم الحياة من وجهة نظر الشأن العام فيها، لم تكن بالدرجة الأولى من أعمال الدولة. لقد كان الدين، بما هو شرع أو قانون ثابت عمل على تطويره الفقهاء لقاء حصتهم من السلطة الإجتماعية، وبما هو إطار لتكوين المشروعية العامة للجماعة دولة وشعبا، وبما هو مركز التكوين العقدي للأطر والقيادات جميعاً ودمجها في المسؤولية العمومية، وبما هو المسؤول أو المتكفل الأول بتكوين اللحمة الجماعية وتربية روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها السياسة نفسها، أقول، يواصل غليون، كان الدين بذلك المقر الأكبر للممارسة السياسية. وقد ألف بما هو شبكة مدنية وعلاقات إنسانية تتجاوز إطار الدولة كمؤسسة رسمية، حقل السياسة الكبرى وساحتها. لقد كان يمتص السياسة في نسيجه بنفس الدرجة التي كانت الجماعة تنتزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصاتها".

فبينما كادت الدولة أن تجعل من الجهاد والغزو مصدر مشروعيتها الوحيد في مرحلة التراجع والإنحطاط نجد أن الدين كان يحتل كل ساحة العمل المدني الجماعي في صدر الإسلام، ومع نشوء الدولة "كسياج للدين وخادم للشريعة"

أصبحت السياسة كمصدر للقيم والعناصر المنظمة للجماعة موزعة تحت إمرة الدين بين المجتمع المدني أو مؤسساته الدينية، كالقضاء والفقه والتعليم والفتوى والزكاة الخ، والدولة... بحيث يصبح من غير الممكن أن نحدد صعيد السياسة في هذا النمط دون أن نحدد دائرة التداخل في الدين بين الوحي والعقل والمجتمع والدولة والدين..[42]

إن الأمة بوصفها جماعة سياسية دينية واحدة ، هي المستخلفة من الله على حراسة دينه وإقامة معالمه والدفاع عنه، غير أنه بسبب التعذر العملي لأن يقوم كل فرد بالتعبير عن ذلك الاستقلال، تحتم اللجوء إلى النيابة والشورى في تشكيل هيئات الحكم. غير أن الأمة لا تفقد سلطة "الاستخلاف" بمجرد بيعتها الحرة للإمام ولهيئة شورية، بل تظل تمارس السلطة في أشكال مختلفة، تستمد شرعيتها من مبدأ الإستخلاف والإجتهاد والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتمارسها في أشكال فردية وجماعية تحفظ للأمة سلطتها الإستخلافية عن الله وقدرتها على المبادرة الدائمة ورجحان كفتها على كفة الحكومة.

إن القرآن والسنة لم يوجها أي خطاب إلى الحكومة، ولكن الخطابات كلها موجهة إلى الأمة، وما الحكومة سوى أداة من أدوات كثيرة تصطنعها الأمة لأداء مهمة النيابة عن الله في إقامة الحق والعدل وسائر أحكام الشريعة ومقاصدها الكبرى في حفظ الدين والعقل والنفس والعائلة والمال والحرية.

إن مركز الثقل في البنية الإسلامية ليس سلطة الحكومة بل سلطة المجتمع الإسلامي، وذلك من خلال ما خوله الإسلام للأمة، أفرادا وجماعة، من حقوق لا سلطان للدولة عليها.

ولأن الأمة المسلمة تاريخيا وجدت أولا، ثم هي التي أوجدت الدولة، فقد كان تاريخها ومصيرها ليس واحدا، وإن ظل التأثير والتأثر بينهما قائما. وبينما لم تعمر الدولة الإسلامية في صورتها "النموذجية" طويلا؛ فإن تاريخ ازدهار الأمة كان أطول من ذلك بكثير، نظرا لقدرتها "الأهلية" الفائقة على البقاء، برغم فساد الدولة وتوالي الهجومات الوحشية الكاسحة، على نحو ما يشهد عليه إرثها الحضاري الفائق الثراء، حتى في أشد عصور الإستبداد السياسي؛ وذلك من خلال ما كان

عليه بناء المجتمع الإسلامي أو ما يسمى حديثا المجتمع المدني الإسلامي من متانة استمدها من فكرة الإستخلاف والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وفكرة الشورى ومبدأ الأخوة الإسلامية والإيثار وعقيدة التوحيد.

إن هذه القيم كانت كفيلة ببناء مدن إسلامية زاخرة بالحيوية والنشاط الحضاري، عامرة أسواقها بالبضائع، مزدهرة مدارسها ومساجدها ومكتباتها بالعلوم والمعارف والمناقشات، كثيرة مؤسساتها التطوعية الخيرية. ولئن اعترف الإسلام بالملكية الخاصة تعزيزا لمكانة الفرد واستقلاله في مواجهة الدولة، فقد كانت معظم أراضي المسلمين ملكية جماعية للأمة ينتفع منها العاملون فيها، كما كان قسم كبير منها وقفا على مشاريع الخير من مساجد ومدارس، ودور أيتام، وتكايا، ومكتبات، ومستشفيات.

كل ذلك جعل سلطة الدولة محدودة جدا ؛ فحد ذلك من شرها لما فسدت؛ كانت محدودة بالإسلام ذاته الذي غلب كفة الأمة؛ ومحدودة بالسلطة القضائية المستقلة بإشراف العلماء؛ ومحدودة بما خوله الإسلام للإنسان من حقوق؛ كالملكية والعبادة والتعلم.. "ونجم عن ذلك ولادة" مجتمع مدني "بالغ الإزدهار، مستقل في أهم مصالحه الاقتصادية وشؤونه الدينية والثقافية والتربوية والإجتماعية، وحتى الدفاعية في كثير من الأحيان عن الدولة"[43].

ولعل هذا ما يسوغ الحديث عن انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي؛ فالأمة بما هي إطار انتماء عقائدي وفكري وسلوكي للجماعة لم تندمج اندماجا عضويا في الدولة.

لقد قامت الدولة منذ قيام الحكم الأموي حتى أواخر العهد العثماني، على قوى متغلبة لم تستطع أن تدمج الأمة بها. بينما قامت الأمة على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب، التي انتظمت في المرحلة العثمانية في صيغة نظام الملل[44].

وتشهد الذاكرة التاريخية على اختلاف رواياتها على أهمية الدور الوسائطي بين الدولة والمجتمع، الذي كانت تلعبه مؤسسات فردية وحضرية؛ مثل الحنطة والزاوية والجماعة ونقابات الشرفاء وغيرها. ولا يخفى ما كان للعلماء من دور بارز في

تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع[45].

كما أن الشريعة من الناحية التاريخية حافظت على استقلالها تجاه السلطة ومن ثم ظلت تتحقق وتحيا في الجماعة وليس في الدولة. فرغم ادعاء هذه الأخيرة حماية الإسلام والتزام الشريعة، فإن العلماء والفقهاء بخاصة كانوا مدركين للمفارقة التي تضع الدولة على هامش الجماعة بل خارجها، وإذا كان كتاب الدواوين قد أرادوا أن يكون للدولة مذهب رسمي واحد في سبيل دمج الدين بالدولة، فإن الفقهاء رفضوا ذلك، مع الإمام مالك.

لقد احتفظ النظام الديني إذن باستقلاله النسبي عن النظام السياسي، وبتعبير أدق عن الدولة. وتطور الفقه بمعزل عن الدولة حيث أصغى الفقهاء لأحكام الشريعة واستجابوا لمتطلباتها المدينية، وهو ما يمكن الوقوف على حقيقته من خلال أعلام من مثل الطرطوشي في "سراج الملوك" وابن الجوزي، وابن خلدون، والغزالي، وابن تيمية، والشيرازي، والمقريزي..

لقد بلغ هذا الإنفصال بين الدولة والمجتمع المديني (من المدينة) مداه مع قيام الدول العسكرية من بويهية وسلجوقية ومملوكية. كانت الدولة في مصر وبلاد الشام، يقول خالد زيادة، بأيدي مماليك مستوردين، خلال ما يقرب من ثلاثة قرون من الزمن، ويمكننا أن نتساءل: كيف أمكن طغمة من الأرقاء المماليك أن تجعل من الدولة دولتها إذا لم يكن معنى الدولة قد انحصر في حماية الثغور والقيام بأعباء الحرب والأمن وجمع الضرائب من الأرياف؟

وواقع الأمر، يواصل خالد زيادة، أن المجتمع المديني قد استطاع أن يدير شؤونه بقواه الذاتية، وأن يشكل قيادته من العلماء والأعيان.

إن هذا الإنفصال بين السياسة من جهة، ومن الشريعة من جهة أخرى، وكذلك انفصال الدولة عن المجتمع ، كما نلاحظه في أعمال كتاب وفقهاء مسلمين، وفي الواقع التاريخي نفسه، هو المدخل المناسب لرسم ملامح ما يصر خالد زيادة على تسميته بـــ "المجتمع المديني" واستلاله عن الدولة وسياستها.

لقد شهد التاريخ العربي الإسلامي أشكالا مختلفة من الدول ، وإن لم تختلف

في نوع وظائفها فقد اختلفت في أشكال إدارتها وأعرافها وقوانينها، غير أن التاريخ العربي عرف نموذجا موحدا ومستمرا للمجتمع المديني؛ لقد كان المجتمع المديني متنوعا من الناحية الدينية (مسلمون، مسيحيون، يهود)، إلى جانب الجماعات والأعراق والجنسيات المتنوعة، بالإضافة إلى طرائقه الحرفية وطرقه الصوفية وغير ذلك، على أن هذا المجتمع كان مشمولا برعاية الشريعة التي توحده وتوحد ثقافته، وكان العلماء هم قادة هذا المجتمع المديني وليس الأمراء أو الحكام، وقد تيقن العلماء أن الإسلام يتحقق في الجماعة وليس في الدولة.

غير أن المجتمع الإسلامي، كما هو معروف، تعرض لهزات متعدد عبر الإجتياحات الخارجية، التي كان أشرسها الهجمة الاستعمارية الغربية في القرن التاسع عشر، وهي الهجمة الشاملة التي نفذت إلى الأعماق واستهدفت الإطاحة ببنائه الداخلي بهدف اعادة تركيبه على نحو يفقده استقلاله وقدراته على المبادرة.

لقد مثلت هجمة العلمنة الغربية أكبر تحد للإسلام ومجتمعه ؛ تعرض معها بنيانه لأشد الأخطار، وذلك من خلال استخدام عنف الدولة التحديثية لسلب المجتمع العربي الإسلامي قواه الداخلية، فكان التحديث الغربي الفوقي حليفا في أغلب الأحيان للسلطات الديكتاتورية التي أقامها ، والعدو القائم بالمرصاد أمام أي تحديث عربي إسلامي أصيل تستعيد معه الجماهير سلطانها على دولتها.

الهوامش

(1) د. محمد عابد الجابري، "وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية 1994، ص: 102 .

(2) د. برهان غليون، " نقد السياسة : الدولة والدين "،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 1 ، ص :300 .

(3) د. برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، نفس المرجع ، ص : 795 .

(4) د. محمد عابد الجابري،" وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، مرجع سابق ، ص : 103.

(5) د . برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، مرجع سابق ، ص : 75 .

(6) د . برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، مرجع سابق ، ص : 308 .

(7) راشد الغنوشي ، " أية حداثة ؟ ليست مشكلتنا مع الحداثة " ، الفجر ، تونس ، العددين : 6-7 ، 1992 ، ص : 15 .

(8) د . برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، مرجع سابق ، ص : 310 .

(9) د . برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، مرجع سابق ، ص : 318 .

(10) د . برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، نفس المرجع ، ص : 318 يذهب غليون إلى أن مضمون العلمانية يجد مرجعيته في الحديث النبوي " اعمل لدنيا كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً " وفى قول الله تعالى : " ولا تنسى نصيبك من الدنيا "

(11) النظام الأوثوقيراطي نظام تكون السلطة فيه مركزة فى يد فرد واحد يمتلك وحده كامل السلطة التي لا يحدها شئ. دون أن يعنى ذلك بالضرورة غياب القوانين والدساتير فى هذا النظام، ولكن يعني قدرة الحاكم الأوثوقيراطي الفعلية على تخطي القوانين والدساتير، حتى في حالة وجودها اعتمادا على عدم وجود آلية مستقلة في النظام قادرة أن تفرض القوانين فتجبره على احترامها . فالسلطة في هذا النظام مطلقة وتعسفية ، فالحاكم يستطيع أن يؤثر على أي من المحكومين ، في أي وقت وبأي طريقة ، وبصورة لا تقبل المراجعة ، فسلطته تحكمية وليست مطلقة فحسب . أنظر : موسوعة العلوم السياسية ، تحرير محمد محمود ربيع وإسماعيل صبري عبد الله، جامعة الكويت، 1993 – 1994 ، ص : 266 .

(12) د . برهان غليون ، " المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات " ، دار الطليعة ، بيروت ، 1979 ، ص : 82 .

(13) راشد الغنوشي، " فلسفة الإسلام السياسية "، مجلة المنطلق ، بيروت ، العدد: 12، 1998 ، ص – ص " 10 – 108 .

(14) د . وجيه كوثراني ، " المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي " ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992 ، ص : 124

(15) د . خالد زيادة ، في تعقيبه على وجيه كوثراني ، مرجع سابق ، ص : 135 .

(16) د . حسن حنفي ، " التراث والتجديد " ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1981 ص : 155 .لابد من التأكيد أن د . حسن حنفي لا يقصد العلمانية على اطلاقها لأنه يميز بوضوح بين بعدين من أبعادها ؛ العلمانية بالمعنى الإيجابي وتعني بالنسبة إليه " العلم

وتطبيقاته في التقنية ، والبداية بالطبيعة والعالم والكون لمعرفة قوانينه وسبر أغواره اعتمادا على العقل الإنساني وقدراته المعرفية الخالصة .. كما تعني حقوق الإنسان في الحرية .. واختيار النظام السياسي بناء على عقد اجتماعي .. كما تعني الجديد ضد القديم ، والتوجه نحو المستقبل ضد التوجه نحو الماضي " أما العلمانية بالمعنى السلبي فتعني لديه " التبعية للغرب ، وتبني نمطه للتحديث ، والمساهمة في ازدياد التغريب ، والعداء للموروث ، والدعوة إلى الإنقطاع عنه " أكثر من ذلك فحسن حنفي يعتبر أن " العلمانيين يدينون بالولاء للغرب ، ووكلاء حضاريون لهم .. كما أن العلمانية تعني المادية الغربية لا فرق في ذلك بين الرأسمالية والشوعية . ويتبع المادية الإلحاد ؛ إنكار الله والنبوة والوحي ويتبع الإلحاد النسبية والعدمية والشك واللاأدرية والفوضى والإنحلال " أنظر " الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي " ، دار قباء ، القاهرة ، 1998 ، ص : 240 ومن جهة أخري فإن قول حسن حنفي بـ " الطبيعة العلمانية للإسلام " لم تمنعه في مواضع كثيرة من القول أن " الإسلام نظام شامل للحياة" ، وأن "الإسلام إنما جاء ليقيم دولة ، وأحكامه وضعت لإقامة مجتمع كما هو واضح فى الكتاب والسنة وكما هو مفصل في كتب الفقه . ولا يمكن تنفيذ هذه الأحكام إلا بواسطة حكومة .. فلا قوام للإسلام ، يواصل حسن حنفي ، إلا بحكومة ولا كيان سياسي إلا بدولة . " أنظر : د. حسن حنفي ، " قراءة عربية في الحكومة الإسلامية للإمام الخميني " ، ضمن كتاب " ثورة الفقيه ودولته : قراءات في عالمية مدرسة الإمام الخميني" ، إعداد : حميد حلمي زادة ، الجمعية التعاونية للطباعة ، دمشق ، الطبعة الأولى، 2002 ، ص-ص : 477-496 .

(17) د. عبدالله العروي "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1983، ص: 125.

(18) د. عزيز العظمة ، " الدين والدنيا في الواقع العربي " ، ضمن كتاب قضايا فكرية حول " الإصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن " ، مرجع سابق ، ص : 301 .

(19) د . حسن الترابي (وآخرون) ، " حوارات في الإسلام ، الديمقراطية ، الدولة ، الغرب"، دار الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1995 ، ص-ص: 25 – 27 .

(20) د. عبد الوهاب المسيري و د. عزيز العظمة، "العمانية تحت المجهر"، نفس المرجع، ص: 124.

(21) د. عزيز العظمة ، " العلمانية مكن منظور مختلف " ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1992 .

(22) أنظر د. وجيه كوثراني، ندوة " العلمانية من منظور مختلف " ، مجلة المستقبل العربية، العدد : 171 ، 1993 ، ص: 138 .

(23) رضوان السيد، ندورة " العلمانية من منظور مختلف " ، مرجع سابق ، ص : 133.

(24) د. عبدالله العروي ، " مفهوم الدولة " ، مرجع سابق ، ص: 119 .

(25) للوقوف على العلاقة بين تأويل وتفسير النص الديني وتوظيفه الإيديولوجي أنظر : عبد الجواد ياسين ، " السلطة في الإسلام : العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ " المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، 2000 . و د . حسن حنفي " مناهج التفسير ومصالح الأمة " ضمن الكتاب الموسوعي " الدين والثورة في مصر " ، الجزء السابع ، " اليمن واليسار في الفكر الديني " ص-ص: 77-116 ، وكذلك " اختلاف في التفسير أم اختلاف في المصالح " ، ص-ص : 117 -120 ، ضمن كتاب " قضايا معاصرة " الجزء الأول " ففكرنا المعاصر " ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1976 . ومن الدراسات الهامة التي تكشف العلاقة بين الصراع على تأويل التراث والصراع على امتلاك السلطة دراسة د . حسن حنفي " تراث السلطة وتراث المعارضة " ، مجلة القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عدد : 164 ، 1996 ، ص-ص : 10-15 . وكذلك صلاح الدين الجورشي ، " الإسلاميون التقدميون " ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، سلسلة مبدرات فكرية (16) الطبعة الأولى ، 2000 .

(26) الملاحظ أن غليون لا يتعامل مع مفهوم العلمانية باعتباره مفهوما ناجزاً مكتملا وموحد الدلالة ، وإنما يستعمله وفقا سياقات ومعاني مختلفة ، حيث نجده يتحدث عن العلمانية التقليدية ، في مقابل العلمانية الحديثة والعلمانية كموقف فلسفي مقابل العلمانية كموقف سياسي أو كنظرية إجرائية ، وبين العلمانية الفرنسية الصارمة في قطيعتها مع الدين ، والعلمانية في بريطانيا مثلا في موقفها المتصالح مع الدين ، وبين العلمانية العربية المشوهة والعمانية الغربية ، فضلا عن نموذج مثالي وافتراضي للعلمانية ..

(27) تندرج عملية تسييس الدين وتوظيفه السياسي لدى غليون في إطار "نظرية الطائفية" بما هي تنظير لظهور العصبيات الدينية والقبلية بما يعارض اللحمة السياسية الجامعة الكبرى سواء أكانت قومية أو دينية . أنظر معالجة مفصلة للمسألة الطائفية في كتابي غليون : " المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات " ، سينا للنشر ، القاهرة ، 1991 . " نظام الطائفية وأزمة الدولة القومية " ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1990

(28) د . برهان غليون ، " نقد السياسة : الدولة والدين " ، مرجع سابق ، ص : 325 .

(29) د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق، ص- ص : 125-127 .

(30) د. برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، مرجع سابق ، ص-ص : 228-231 .

(31) إن غليون يتجاوز هنا الأبعاد الإيديولوجية الضيقة للعلمانية كنزعة دهرية ليقف على مقصدها التاريخي وروحها التحررية لإعادة التوازنات التي أجهز عليها التواطئ البغيض بين السلطة الكهنوتية والسلطة الإقطاعية والملكيات المطلقة في العصر الوسيط الأوربي.

(32) د عبد الوهاب المسيري وعزيز العطمة ،" العلنانية تحت المجهر " ، دار الفكر ، دمشق ودار الفكر المعاصر ، لبنان ، ط : 1 ، 2000، ص : 15 .

(33) د عبد الوهاب المسيري وعزيز العطمة ،" العلنانية تحت المجهر "، نفس المرجع ، ص- ص : 126-127

(34) د . عبد الوهاب المسيري و د . عزيز العظمة ، " العمانية تحت المجهر " ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ص-ص : 120 – 126 .

(35) د. عبد الوهاب المسيري وعزيز العطمة، "العلنانية تحت المجهر" نفس المرجع، ص: 27.

(36) د عبد الوهاب المسيري ، " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة " ، دار الشروق ، القاهرة ، المجلد الأول ، ط : 1 ، 2002 .

(37) د. عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، نفس المرجع، ص: 237 .

(38) د عبد الوهاب المسيري ، " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة " ، نفس المرجع ،ص- ص : 241-243 .

(39) د عبد الوهاب المسيري وعزيز العطمة ،" العلنانية تحت المجهر " ، مرجع سابق ، ص-ص: 20-21.

(40) د.عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، "العلمانية تحث المجهر"، نفس المرجع، ص: 48.

(41) د عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة ، " العلمانية تحت المجهر " ، مرجع سابق ، ص-ص : 15-16.

(42) مع التشديد على أن هذه المكانة التي يحتلها الدين في الإجتماع المدني لا تقتصر على المجتمعات الشرقية أو التقليدية عموما وإنما تتجاوزها إلى المجتمعات الغربية المتقدمة أنظر على سبيل المثال : Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa الذي يؤكد أن الدين يشكل عنصراً محدداً " Determinant" في الواقع الإجتماعي الغربي المعاصر ؛ ففي فرنسا ، التي تعد من أكثر الدول الغربية علمانية ، يعلن سبعة من أصل عشرة إيمانهم بديانة معينة ، وخمسة من أصل عشرة يؤكدون ممارستهم الفعلية للشعائر الدينية.

Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, “Les laicites a la francaise“, 1ere Edition, Presse universitaire du France,Paris 1998, p: 261 .

(43) د. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين " ، مرجع سابق ، ص- ص: 95- 96 .

(44) راشد الغنوشي، " فلسفة الإسلام السياسية " ، مجلة المنطلق ، بيروت ، العدد : 120، السنة 1998 ، ص-ص: 106-108 .

(45) د . وجيه كوثراني ، " المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي " ، ضمن ندوة " المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992 ، ص : 124

(46) د. عبدالله حمودي، "المجتمع المدني في المغرب العربي: تجارب، نظريات، أوهام"، ضمن كتاب ، " وعي المجتمع بذاته : عن المجتمع المدني في المغرب العربي " ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، 1998 ، ص-ص: 235-236 .

العلمانية بين عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر

أحمد فؤاد محمد(*)

1 – مــدخــل :.

إذا تساءلنا عن الدافع وراء اهتمام الدكتور عبد الوهاب المسيرى الكبير بدراسة العلمانية وتخصيص موسوعة كبيرة فى مجلدين[1] لتناول تعريف العلمانية وإشكاليتها، وتوضيح الحقل الدلالى وبيان النظرة الغربية والعربية للمفهوم ومرجعيته وتناول بعض المصطلحات والظواهر الغربية ذات الصلة به والمتتاليات النماذجية له، سوف نجدها تنحصر فى عدة أسباب أو إشكاليات، يعرضها لنا فى المجلد الأول من كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة على النحو التالى:

1- الفهم الضيق لمعنى العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة .
2- تصور العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة .
3- اخفاق علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية .
4- التباس الدلالات المختلفة للعلمانية .

أن تحديد العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة أو السلطات الدينية عن السلطات السياسية هو أكثر التعريفات سطحية للعلمانية ، فهو تعريف سطحى ساذج يظهر فقط فى اولى مراحل التاريخ حيث يظهر تماما انفصال الدين عن السياسة ، وذلك الصراع القائم بين الكنيسة والدولة حول السيطرة على السلطات فى العصور الوسطى الأوربية، إلا انه بتطور المجتمعات الأوربية المتقدمة تصبح العلاقات سواء الاجتماعية أو الإنسانية أو حتى الإيديولوجية اكثر تركيبا وعمقا ، ومن هنا يرى المسيرى ان هذا الشكل المتمثل فى فصل الدين عن الدولة هو تعريف بسيط للعلمانية يطلق عليه اسم العلمانية الجزئية[2]. وهو الشكل الذى ساد المجتمع الغربى[3] فى البداية ،كان الدين والدولة يخضعان لمظلة سلطة واحدة ، ولكن مع تحول الدين داخل أماكن العبادة بينما كل مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أصبحت مستقلة ومنفصلة عنه إن لم تكن معاديه له

(*) باحث مصري في الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة.

ومبادئه، هنا نجد أنفسنا أمام علمانية أخرى[4] تعتبر العلمانية الجزئية أحد مراحلها التاريخية ، فمع مع مرور الوقت وتجاوز العلمانية المجالات العديدة من سياسية واقتصادية وغيرها من المجالات وتحولها لتكون ظاهرة كاسحة حدث تحول بنيوى عميق يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة لتظهر ما يطلق عليه المسيرى العلمانية الشاملة." إن العلمانية الجزئية مرتبطة بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية، تراجعت وهمشت، إذ تصاعدت معدلات العلمنة (خاصة فى العالم الغربى) بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيدلوجيا ، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولا بنيويا عميقا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي (الرأسمالي والاشتراكي)، ويتجاوز أية تعريفات معجمية وأية تصورات فكرية قاصرة محدودة"[5].

لكن ما يسجل للمسيري في موسوعته حول العلمانية، هو الجهد المميز لتعريف المصطلح ووضعه في سياقه التاريخي، ومتابعة نشوئه من تاريخ صلح وستفاليا الذي أوقف الحروب الدينية في أوروبا عام (1648)، وتطوره ليسم فصل الكنيسة عن الدولة، وتأصيله بتعريف مشهور واضح لجون هوليوك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أن العلمانية هي "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي للإيمان، سواء بالقبول أو الرفض مما يدفعنا الى إشكالية أخرى من إشكاليات العلمانية إلا وهى تصور العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة مما أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية ، السائدة دائما. إن العلمانية فكرة ثابتة ليس لها تاريخ ، لكن هذا ليس حقيقى بدليل أنها تتسع يوما بعد أخر وقد ساعد على هذا الاتساع فكرة النماذج الطبيعية / المادية، حيث يقول المسيرى " لا يمكن أن نقلل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة، فهى تساعد ولا شك على تقبل الناس للمثل العلمانية ، وخصوصاً إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن تصور العلمانية باعتبارها مجموعة

أفكار وممارسات واضحة يظل، مع هذا، تصورا ساذجا، ويشكل اختزالاً وتبسيطاً لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم"[6].

ويعرض المسيرى بعض الأمثلة من توجيه المجتمع عن طريق العلمانية الشاملة كالتحولات الاجتماعية فى الاتحاد السوفيتى والأفكار التى تبدو وكانها محايدة وان كانت تتضمن فى داخلها رؤية علمانية معينة، وبعض المنتجات التى نتداولها بشكل يومى فى حياتنا العادية ، كل ذلك يظهر مدى التغلغل الحادث للعلمانية الشاملة على جميع المستويات الاجتماعية والفكرية "

من نادية أخرى فأن نتيجة إخفاق علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية أدى فى نظر المسيرى الى تعدد المصطلحات التى تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس الظاهرة كأحدى الإشكاليات والتى ساهمت بشكل أو بأخر فى تقليص المساحة المأخوذة للعلمانية كمصطلح دلالى ، وذلك فيما يرى الإخفاق الحادث من قبل علم الاجتماع شيء طبيعى، نظراً لأن نشأته فى المجتمع الغربى أو بالأحرى تحت مظلة المجتمع الغربى فقد نشأ علم الاجتماع متأثر بعوامل اجتماعية كثيرة شأنه شأن أى علم يتأثر بجميع الظروف المحيطة به، لأن العالم الذى يصيغ تلك النظريات يتأثر بكل العوامل والظروف المحيطة بها سواء سياسية أو اجتماعية، ولذلك حتى يكون علم موضوعى يجب أن يفصل عن كل العوامل السياسية والأخلاقية وغيرها ، بمعنى أخر ان يكون خالياً من القيمة وبسبب ذلك لم يستطع علم الاجتماع تحقيق نموذج مركب وشامل للعلمانية ، لأنه اعتبر العلمانية ما هى إلا مجرد مجموعة من الظواهر المختلفة المستقلة عن بعضها البعض دون اعتبارها نموذج مركب تراكمى[7].

يوضح المسيرى الحقل الدلالى للعلمانية فى محاولة لتطوير النموذج التحليلى من خلال عرض إشكالية التباس الدلالات المختلفة للعلمانية، عارضاً فى المجلد الأول من كتابه لبعض التعريفات والمفاهيم للعلمانية بالتحليل، سواء على مستوى الخطاب العربى أو المجتمع الغربى.

إن أول ما يسترعى انتباهنا تجاه العلمانية فيما هو ذلك الإلتباس الدلالى

لمصطلح علماني سواء فى الغرب أو الشرق وخاصة فى الفكر العربى الإسلامى، وذلك نظرا لما يميز العلمانية من تراكمات ، فكل تعريف يـأتى لا يقـوم بإعـادة صياغة لما سبقه بل يضيف اليه وهذا ما أوجد التباس فـى مـصطلح العلمانيـة ، فعندما ننظر فى القواميس والموسوعات العربية باحثين عن مفهوم للعلمانيـة مـا نلبث أن نجد معظم التعريفات قريبة الشبه من بعضها الـبعض بـل نجـد نفـس التعريف والذى يدور حول أنها فصل الدين عن الدولة، واعتقد أن هـذا الالتبـاس إنما يرجع لسببين؛ أولهما أن عند ظهور المصطلح ونقله الى العربية من الغـرب كان هناك اعتبارات أيدلوجية وقوميه أخذت عند النقل، وثانى تلك الأسباب هو أن الغرب دائما ما يمدنا بما يسمحون أن نمد به من قبلهم فقط .

وهذا ما يظهر لنا أثناء عرض عبد الوهاب المسيرى لتعريف العلمانية سواء على المستوى المعجمى أو المفهومى فى الغرب والشرق حيث يوضح لنا أن هناك الكثير من الالتباس حول المصطلح وخاصة فى الخطاب العربى.

يذكر المسيرى المعانى اللغوية المختلفة للفظ العلمانية فى اللغات اليونانيـة واللاتينية ويذكرها لنا بالتفصيل ويقول " كلمة "علمانية" ترجمة لكلمة " سكيولاريزم Secularism " الإنجليزية التى لها نظائرها فى اللغات الأوربية . والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم Saeculum" وتعنى "العصر" أو "الجيل" أو "القـرن" إما فى لاتينية العصور الوسطى (التى تهمنا فى سياق هذا الفصل)، فـان الكلمـة تعنى "العالم" أو"الدنيا" (مقابل الكنيسة). ويجد لفظ لاتينى للإشارة إلى العالم، وهـو "موندوس mundus" ولفظة "سيكولوم" مرادفة للكلمة اليونانية "آيون aeon" التـى تعنى " العصر " أما " موندوس" فهى مرادفة للكلمة اليونانية " كوزموس comos " التى تعنى " الكون " (مقابل " كيوس chaos بمعنى الفوضى) ويستنتج من ذلك أن كلمة "سيكولوم" تؤكد البعد الزمانى ، أما " موندوس " فتؤكد البعد المكانى(8). وهو يتابع تطور المفهوم وخصوصاً مع تطور التجربة التاريخية فى الغرب والتحـول من السلطة الكنسية الى الدولة القومية الشمولية مما ادخل المـصطلح فـى طـور التطور من مصادر غير شرعية لممتلكات الكنيسة مثلما أطلقـت عليهـا الكنيـسة الكاثوليكية فى القرن الثامن عشر إلى أن أصبحت تلك النظرة الشمولية والنمـوذج

التفسيرى الكامل، على العكس من ذلك فالمصطلح العلمانى المفهوم لدينا فى العالم العربى ومستخدم بنفس المفهوم المعروف فى العصور الوسطى، وخاصة عصر السلطة الكنسية اى منذ نشأة العلمانية .

أما من ناحية المفهوم نستطيع القول أن المسيرى يرى أن المفهوم الغربى للعلمانية يتأرجح بين كون العلمانية مجرد كيان يقف دائما وأبداً ضد المقدس أو هو الغير مقدس، وهو تعريف سلبى يضع العلمانية فى إطار مدنس ، ويلاحظ عدم وجود أى مقالة مستقلة فى الموسوعة البريطانية حول العلمانية وهو يرجع إلى ظن البعض أن العلمانية قد استقر معناها وأصبحت مسألة بديهية – إشكالية تصور العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة –[9]. وفى العالم العربى نجد الأمر ليس بأحسن حال مما فى الغرب بل هو أسوا مما نجده فى الفكر الغربى، فالخطاب العربى يتأرجح بين العلمانية الجزئية التى هى مجرد فصل بين الدين والدولة، وبين العلمانية الشاملة بوصفها رؤية كلية عامة مادية للكون .وهناك مواقف للمفكرين العرب تقع بين الدائرتين الجزئيـة والشاملة، كما أن هناك مراجعات متعددة للمفهوم. و ما يهمنا وما نحن بصدده فى هذه الدراسة هو مفهوم العلمانية فى الفكر العربى ، ومن يتابع تحليلات المسيرى يجده قدم تصنيفاً رباعياً لفهم بعض تعريفات العلمانية عند المفكرين العربيين التى تناولها بالتحليل والنقد.

2- مفهوم العلمانية عند المفكرين العرب .

اختلف موقف الخطاب العربى تجاه المفهوم العلماني ،ومن يتابع تحليلات المسيرى يجده قدم تصنيفاً رباعياً لفهم العلمانية عند المفكرين العرب حيث يمكننا ان نعثر على أربع فئات تعاملت مع مفهوم العلمانية: أول تلك الفئات من تحدث عن العلمانية باعتبارها رؤية جزئية غير شاملة ، مثل وحيد عبد المجيد ، وحسين أحمد أمين ، وأحمد عبد المعطى حجازى، ومن الملاحظ أن المسيرى كان أكثر تركيزاً فى تحليلاته على فؤاد زكريا كأحد العلمانيين الجزئيين " موضحا موقفه بقوله: إن ما تريده العلمانية أن هو إلا إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسى للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشرياً بحتاً ، تتصارع فيه جماعات لا يمكن لواحدة منها أن تزعم أنها هى الناطقة بلسان السماء فأساس المفاضلة بين المواقف

المختلفة يجب أن يكون "العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة "[10]، يرى المسيرى أن فؤاد زكريا أدرك العلمانية على أنها فصل الدين عن الدولة ، ويتضح لنا هذا تماما من مؤلفات فؤاد زكريا وخاصة في كتابه (النموذج الأمريكى) فى وصفه للمجتمع الامريكى بأنه مجتمع مادى .

أما ثانى تلك الفئات من تأرجحوا بين الدائرتين الجزئية والشاملة فتارة نجدهم أدركوا العلمانية على أنها علمانية جزئية أو فصل السلطات الدينية عن السلطات السياسية، وتارة العكس، ومنهم محمد رضا محرم، حسن حنفى، نصر حامد أبو زيد، عاطف العراقى، وأركون وعبد السلام سيد أحمد، ويلاحظ فى هذه الفئة الثانية أن المسيرى أفاض فى حديثه عن محمد أركون، الذى حاول أن يعالج مفهوم العلمانية ويضع إشكاليات لها تكون كامنة فيها، فيما يرى ان العلمانية السطحية تنطلق من منطلقات عقلانية سطحية عفا عليها الزمن، وهى فى نفس الوقت أساس الحضارة الغربية التى تذهب إلى سيادة العقل البشرى "هذا الموقف أفرز علمانية أحادية الجانب تفكر وتعمل داخل إطار عقلانيه مقطوعة عن كل علاقة بالبعد الدينى" [11].

ونلاحظ بالنسبة إلى الفئة الثالثة من المفكرين، أنهم أدركو المفهوم العلمانى على انه تلك العلمانية الشاملة ومن هؤلاء: عادل ضاهر وهاشم صالح ومراد وهبه وعزيز العظمة ، وقد اختار المسيرى الإفاضة فى الحديث عن عزيز العظمة[12] حيث أن العلمانية عنده تعنى الاستقلال النسبى للمجتمع المدنى عن التحكم الرسمى به وبحياته العامة ومعاملاته ومبادلاته وفقا لمبادىء دين الأكثرية وعقائده وشرائعه ... الخ ، كما تعنى المساوة بين المواطنين جميعا أمام القانون ، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الأثنية[13]، كم تعنى صياغة حرية الضمير والمعتقد للجميع، ينحى عزيز العظمة المرجعية الدينية عن مكانتها التى كانت تشغلها داخل الإطارات الإجتماعية والسياسية والإنسانية ، ويذهب للقول بأن مرجعية العلمانية هى المعرفه التى تتحرر من القيود الدينية والتى ترتكز على الطبيعة والتاريخ والنظرة العلمية والعقل الصلب، وهذا ما يفسر لنا إفاضة المسيرى فى تحليل موقفه .

ينتهى المسيرى بنا إلى الفئة الرابعة وإدراكهم لمفهوم العلمانيـة ، فـى أن هناك من قام بمراجعة العلمانية مثل جلال أحمد أمين وفهمى هويـدى والجـابرى وعادل حسين وهؤلاء يمثلون الفئة الرابعة التى تناولها المسيرى، الذى أفاض فـى الحديث عن كلا من جلال أمين وفهمى هويدى، لقد قام الأول بتعريـف العلمانيـة بطريقة معجمية هزلية، ونقضها وشن هجوم حاد عليها، إنه قد تطرق فيما يقـول المسيرى إلى تعريف العلمانية باعتبارها فصل السلطات الدينيـة عـن السـلطات السياسية " ولم يركنْ إلى التعريف الشائع بأنها فصل الدين عن الدولة .... فـدرس جذور العلمانية الفكرية وبنيتها ، وقام بتعريفها من خلال رؤيتها المعرفية الكلية ، ثم من خلال تجلياتها فى مجالات الحياة كافة إبتدأ من عالم الاقتصاد وإنتهاءاً بحياة الإنسان اليومية"[14]، أن جلال أمين فيمـا يـرى المـسيرى يـؤمن بالمرجعيـة الميتافزيقية ، والتى لابد من البدء بها كموقف ميتافزيقى، والتى تفضى إلى نتـائج ومقولات مختلفة تكون أيديولوجية لتوجيه السلوك الإنسانى.

ونلاحظ أنه قد ركز فى دراسته للمجتمعات العلمانية على الإنـسان ولكـن ليس أى إنسان، وإنما الإنسان ذو البعد الواحد ، بمعنى أخر رجل الشارع البـسيط وأن هذا الإنسان يمثل غالبية سكان العالم، كافـة بقـاع الأرض ، وأن الحـضارة الأمريكية لا تعدو مجرد حضارة الرجل العادى، فالعلمنة ليـست مجـرد حركـة تغريبية وحسب وإنما محاولة للعولمة أو الأمركة، ولا يختلف موقف فهمى هويدى فى مراجعته للعلمانية عن موقف جلال أمين ولكن مع الحفاظ على البعد الإنـسانى باعتباره ممثل للقيم الأخلاقية والثوابت، وصياغة ما يسمى بالمـشروع الـوطنى العام، وأن المعيار الأساسى ليس كوبى أو علمانى أو إيمانى بل الفيصل هو مـدى انتمائى للوطن ، لقد أصبحت المرجعية عند فهمـى هويـدى مرجعيـة وطنيـة " فالمعيار هنا ليس العلمانية او الإيمانية ، وانما الانتماء للوطن"[15].

ونظر لأننا لا نستطيع تناول موقف المسيرى بالتفصيل من كـل المفكـرين العرب الذين تناولهم بالدراسة والبحث، الذى يوضح نقده المستتر والمعلن لهـؤلاء فقد أشرنا فى السياق السابق إلى تركيز المسيرى فى تحليلاته على ثلاثة من هؤلاء العلمانيين هم: فؤاد زكريا، ومحمد أركون، وعزيز العظمة. ذلك لإهتمامه الكبيـر

بهم والعناية التى أولاها لكتاباتهم مقابل الإشارة الموجزة لكتابات غيرهم من العلمانيين وان كنا نجد أن هناك من الكتابات التى لم يتوسع المسيرى فى تناولها ولها أهميتها بإعتبارها المقابل لموقفه من العلمانية وهو موقف المفكر اللبنانى القومى السورى الاجتماعى عادل ضاهر الذى نخصص هذه الدراسة حول مفهوم العلمانية عنده كما ظهر فى أعماله المختلفة خاصة فى كتابه " الأسس الفلسفية للعلمانية " وموقف المسيرى النقدى منه .

3- العلمانية عند المسيرى :

انطلاقا من الإشكاليات السابق ذكرها والتى أدت بشكل أو بآخر إلى اختلال المفهوم الدلالى للعلمانية، فقد استدعى ذلك منا الوقوف على التعريف الذى يقدمه للعلمانية مع الإشارة إلى متتاليتها النموذجية، فقد تناول تعريف العلمانية ومتتاليتها وتحقق تلك المتتاليات فى الواقع وأفرد الحديث عن العلمانية الشاملة باعتبارها النموذج التفسيرى الكلى والنهائى فى ذلك الوقت ، فقد أصبحت العلمانية فيما يرى متصل من المدلولات فى أقصى أطرافه ما يسميه " العلمانية الجزئية " وفى الطرف الأخر " العلمانية الشاملة " وتتمازج المدلولات فيما بينها[16].

أن العلمانية فى صورتها التقليدية ما هى إلا رؤية ذات طابع جزئى للواقع تذهب للقول بفصل الدين عن الدولة وهو الرأى الأكثر شيوعاً وهى فى نفس الوقت لا تنكر المطلقات والكليات ونظرتها للإنسان إنه إنساناً طبيعياً / مادياً، بينما الصورة الأحدث التى يرصدها المسيرى هى العلمانية الشاملة ويقدمها لنا باعتبارها نموذج تفسيرى ذو طابع كلى ونهائى للواقع وتحاول فى نفس الوقت إيجاد العلاقة بين كل مجالات الحياة. ويستمر المسيرى فى عرضه للعلمانية الشاملة، التى ترتكز على مبدأين الا وهما: المرجعية الكامنة والواحدية المادية، ويضيف المسيرى إن نظرتها للإنسان انه ذو ثنائية وعلاقة قوية تبادلية مع الطبيعة، عكس تلك الواحدية الموجودة فى العلمانية الجزئية ونظرتها للإنسان ، فالعلمانية الشاملة ليست مجرد فصل الدين عن الدولة فيما يرى المسيرى بل هى فصل كل القيم سواء الدينية أو الأخلاقية وغيرها عن العالم الذى يرى ان " الفرق بين ما نسميه (العلمانية الجزئية) وما نسميه (العلمانية الشاملة) هو فى واقع الأمر

الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد ، فالعلمانية ظاهرة لها تاريخ ، تظهر من خلال حلقات متتابعة"[17]، كما أن العلمانية الـشاملة ليـست الا نمـاذج متتاليـة تراكمية، وليس كما ذهب البعض واعتبرها مجرد مجموعة من الأفكار الثابتة.

لقد استطاع المسيرى أن يصيغ رؤية للعلمانية الشاملة، ترجعها إلى العقلانية المادية التى ترى العالم فى إطار مرجعية مادية كامنة فيه، وترد كل شـىء حتـى ثنائية الإنسان الطبيعة إلى مبدأ طبيعى واحد الى مركزية الكون، إلى الكلية، إذ أن هناك ثمة نزعة قوية نحو الرغبة فى الذوبان فى الكل والمسماه النزعة الجنينيـة. ان العلمانية بإعتبارها نموذج تحليلى وتركيبى وتفسيرى للتـاريخ ترتكـز علـى مبدأين غاية فى الأهمية والذى ينطلق منهم المسيرى لصياغة رؤيته للعلمانية :

1- المرجعية الكامنة والواحدية المادية

2- الإنسان ذو طبيعية مادية .

فالمرجعية الكامنة والواحدية المادية، تعبر عن ذلك النوع من وحـدة الوجـود المادية، وبما أن الإنسان احد موجودات الطبيعة المادية، فانه بالتالى ذو طبيعة ماديـة تعبر عن تلك النزعة الحلولية الجنينية فى الإنسان ومن هنا يصبح الإنـسان مرجعيـة ذاتية، فالعالم لديه بداخله ما يكفى لتفسيره، باعتبار أن الإنسان أحد كائنات هذا العـالم المادى فهو أيضا مرجعية فى ذاته، إذاً القضية تتلخص فى تلك المرجعية فـى كونهـا كامنة فى العالم وليست متجاوزة له، يقول: "فى تصورنا أن أفضل طريقة لتنـاول قضية العلمانية والعلمنة هى قضية المرجعيـة (كامنـة أم متجـاوزة) فالعلمانيـة (الشاملة) قد لا تكون الحادية أو معادية للإنسان على مـستوى القـول والنمـوذج المعلن ..... كما أنها فى نهاية المطاف تستبعد الإنسان من مركز الكون بـشراسة وحدة وتنكر عليه مركزيته وحريته "[18].

قلنا أن العلمانية الشاملة بإعتبارها نموذج تحليلى تركيبى تفسيرى للتـاريخ الغربى بخاصة ترتكز على مبدائين غاية فى الأهمية والذى ينطلق منهما المسيرى فى صياغته لهذه الرؤية: الأول المرجعية الكامنة والواحدية المادية فالعلمانية فـى نظر المسيرى وحدة وجود مادية ، وثانى مبد أ أنه بما أن الإنسان أحد موجـودات

الطبيعة المادية، فإنه بالتالى ذو طبيعة مادية تعبر عن النزعة الحلولية الجنينية فى الإنسان ، ومن هنا فهو ذو مرجعية ذاتية.

بذلك لا تكون العلمانية الشاملة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فقط ، بل تعنى فصل كل القيم بأنواعها عن العالم أى عن كل من الإنسان والطبيعة، فقد أصبح مركز الكون حالاً فى العالم غير مفارق له ، وتصبح مرجعية الكون مرجعية كامنة فيه ، ويكون ذلك الحلول فى كل من الإنسان والطبيعة بدرجة متساوية، مما ينتج عنه ثنائية صلبة، ثنائية الإنسان فى مقابل الطبيعة/ المادة ، ويصبح الإنسان مركز الحلول ، ويواجه الكون دون وسائط يتمركز حول نفسه ، ويضع نفسه فى مركز الكون، ويعلن أنه سيده، أى انه يصبح مرجعية ذاته ، مكتفيا بذاته، لا يشير إلا إليها ، وفى بداية الأمر تكون الإنسانية جمعاء مركز الحلول فتظهر النزعة الإنسانية (الهيومانية، أو الواحدية الإنسانية) ويحاول الإنسان تأكيد جوهره الإنسانى المستقل عن الطبيعة، وان يتجاوز الطبيعة المادة بقوة إرادته، وأن يفرض ذاته الإنسانية باسم الإنسانية جمعاء وتكون تلك الإنسانية مصدر تماسك العالم وهذا ما يسمى بالحلولية السائلة وحين تزداد درجات الحلول ويحل المبدأ الواحد فى الطبيعة /المادة، فهى إذن مرحلة الحلولية الصلبة (وحدة الوجود المادية الكاملة)، حيث يتم فيها الإذعان الكامل لقوانين الطبيعة، أى أن الإنسان يتم تفكيكه إلى عناصره الأولية فيصبح إنسانا اقتصاديا أو جسمانياً[19]. "العلمانية الشاملة"، هي تجلي لما يطلق عليه "هيمنة الدولة على الدين".وقياسا على ذلك فلقد مرت العلمانية الشاملة كما يبين المسيرى بثلاث مراحل أساسية:

*** مرحلة التحديث :**

حيث أتسمت هذه المرحلة بسيطرة الفكر النفعي على جوانب الحياة بصورة عامة، فلقد كانت الزيادة المطردة من الإنتاج هي الهدف النهائي في الوجود في الكون، و لذلك ظهرت الدولة القومية العلمانية في الداخل و الاستعمار الأوروبي في الخارج لضمان تحقيق هذه الزيادة الإنتاجية، و استندت هذه المرحلة إلى رؤية فلسفية تؤمن بشكل مطلق بالمادية وتتبنى العلم و التكنولوجيا المنفصلين عن القيمة، و انعكس ذلك على توليد نظريات أخلاقية و مادية تدعو بشكل ما لتنميط الحياة، و تآكل المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة.

* مرحلة الحداثة :

وهي مرحلة انتقالية قصيرة استمرت فيها سيادة الفكر النفعي مع تزايد وتعمق أثاره على كافة أصعدة الحياة، فلقد واجهت الدولة القومية تحديات بظهور النزعات الإثنية، وكذلك أصبحت حركيات السوق (الخالية من القيم) تهدد سيادة الدولة القومية، واستبدل الاستعمار العسكري بأشكال أخرى من الاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، واتجه السلوك العام نحو الاستهلاكية الشرهة.

* مرحلة ما بعد الحداثة :

حيث الاستهلاك هو الهدف النهائي من الوجود ومحركه اللذة الخاصة، واتسعت معدلات العولمة لتتضخم الشركات متعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية الدولية وتتحول القضايا العالمية من الاستعمار والتحرر إلى قضايا البيئة والإيدز وثورة المعلومات، وتضعف المؤسسات الاجتماعية الوسيطة مثل الأسرة كل ذلك مستنداً على خلفية من غياب الثوابت المعايير الحاكمة لأخلاقيات المجتمع والتطور التكنولوجي الذي يتيح بدائل لم تكن موجودة من قبل في مجال الهندسية الوراثية.

ونلاحظ مما سبق تركيز رؤية المسيرى للعلمانية فى أنها تأتى على الإنسان بتجاوز المطلقات وتغييب الإله فعلا أو نظرا وتركز على المصلحة والمنفعة واللذة، وتعتمد على المرجعية الذاتية الكامنة فى العالم ، معتمدا فى تفسيره للأشياء على العقل المادى والمعايير النسبية.

4- العلمانية عند عادل ضاهر[20]:

يتناول عادل ضاهر بالتحليل والنقد أهم الإتجاهات والتيارات الفلسفية فى الغرب التى تصدت للمشكلات الكبرى فى شتى المجالات فى مشروع فلسفى، أنجز بعض أجزائه، وهذا المشروع ليس مجرد نقد الفلسفة الغربية بل هو بحث عن نظرة فلسفية شاملة " إن الغرض الأخير من هذا المشروع كما يخبرنا فى مقدمة كتابه الأخلاق والعقل" ليس مجرد نقد الفلسفة الغربية بقدر ما هو وصولنا نحن إلى نظرة فلسفية شاملة ومتماسكة إلى القضايا الأساسية المطروحة على بساط البحث ."[21]

ويعد كتاب (الأسس الفلسفية العلمانية) هو أحد أهم أعمال عـــادل ضـــاهر، على اعتبار انه يبين فيه ماهية العلمانية وعلاقتها بالمعرفة الدينية والعملية وبعض الأطروحات الإبستمولوجية، والمعارف سواء المعيارية أو العقلية أو التى تأتى عن طريق الوحى وأهمية العقل باعتباره العامل الاساسى فى استقلالية الإنسان.

وسنبدأ حديثنا بالإشارة إلى مباحث هذا العمل (الأسس الفلسفية للعلمانية)، ثم نعقب عليه باختصار، مشيرين إلى بعض النقاط باعتباره يزخر بالكثير لكونه مـــن أكمل وأكثرها تفصيلاً عن الكتب العلمانية. إن الغرض من هذا الكتاب كما يخبرنـــا "هو المساهمة في إزالة هذا النقص كما يقول الفاضح في فكرنا العلماني؛ ولـــذلك، فإنه يحاول أن نبين بصورة منهجية ما هي الاعتبارات الفلسفية التي يقوم عليها أو ينبغي أن يقوم عليها الموقف العلماني[22]، قدم عادل ضاهر عمله فى ظـــل حالـــة تراجع العلمانية فى العالم العربى" كما يقول أن العلمانية فى حالة تراجع كبير فـــى العالم العربى اليوم ، والقوى العلمانية يتقلص ويتهمش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد"[23]، وقد أكد على مبدأ (أسبقية العقل على النص)، وينعـــى على أولئك الذين يلتمسون مبرراً للعلمانية من الدين ويرى أنهم يقعون في تناقض، ويعلن أن العلمانية قد تراجعت امام الدين في حياتنا، ويعلل ذلك: بأنها لم تقم فـــي سياق حركة نقدية شاملة لذلك نشأت هشة، وسرعان ما هزمت، ويؤكد أنه يـــسعى لبيان قدرة الإنسان بمفرده لتحديد موقفه من الحياة بعيداً عن الـــدين، وأن العوامـــل المعرفية والميتاأخلاقية والميتاسياسية تؤكد ذلك. وانه لا يمكن ــ عقلاً ــ أن تكون المعارف الاجتماعية العلمية مشتقة من المعرفة الدينية. وهذا يعنـــي أن علينـــا أن نؤول كل النصوص القرآنية والدينية التي تدل على العلاقة بين المعرفتين (الدينيـــة والاجتماعية) لتعود العلاقة علاقة تاريخية محضة، لهـــا مبرراتهـــا التاريخيـــة لا مبرراتها المفهومية والمنطقية.

وقد ساء عادل ضاهر بعض العلمانيين العرب الذين لا يأخـــذون العلمانيـــة بالمعنى الغربي ويسيرون على منهج التوفيق والتلفيق ، والتلفيـــق فنقـــدهم قـــائلاً: "والأخطر من هذا تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندنا ما نشهده من محـــاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجـــوء إلـــى الإســـلام

نفسه- القرآن والسنة- غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركة المناوئة للعلمانية وأنهم -وهذا هو الخطر- يناقضون أنفسهم أيما تناقض إذا يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم في المقام الأول على مبدأ أسبقية العقل على النص.

بالفعل قامت العلمانية فى الخطاب العربى على شيء من الوهن ودعم ذلك الضعف الجذور الاجتماعية والدينية للمجتمع الشرقى والمفكرين العرب عكس ما نجده فى المجتمع الغربى، فظهور العلمانية كان له من الجذور والخلفية الحضارية ما ساهم فى بلورة الرؤية الحلولية الكمونية ، فقد ساعد وجود إمبراطوريات كبرى فى بداية الحضارة الغربية ومعها اثنينية الأنا والآخر والتى ساعد على جعل الإله مادية ملتصقة بالإنسان والطبيعة ، وقد كانت تفسيراتهم المادية ساذجه ، إلى أن جاء المسيحية لتركز تلك النزعة الحلولية الكمونية باعتبار أن أهم أفكار المسيحية هى الإله المتجسد، إلى أن جاء فى العصر الحديث ماكس فيبر برؤيته حول الترشيد والواحدية المادية فى الحضارة الغربية، حيث أن وجود تقاليد دينية يهودية أو مسيحية ساعدت بشكل أو بأخر على عملية الترشيد المادى، بالإضافة إلى ذلك بعض الجذور الاقتصادية والاجتماعية كالإقتصاد الرشيد، وحركات الكشوف الجغرافية، والهدف المنشود من أى منتج ما، وتقسيم العمل وتجزيء العملية الإنتاجية والهجرة إلى المدن والاستقلال التام للقطاع السياسى عن المرجعية الدينية بجانب بعض الإصلاحات البروتستانتية والثورة العلمية والرياضية وكذلك فى العلوم الإنسانية، كل ما سبق ساعد بشكل كبير فيتوطيد وتثبيت المفهوم العلمانى فى الغرب وانتشاره على جميع المجالات سواء السياسية أو العلمية أو الاقتصادية وغيرها، وهذا عكس ما نجده عند المفكرين العرب؛ وذلك لإنعدام أسباب كثير كالتى ذكرناها.

و يفترض عادل ضاهر في مطلع بحثه إمكان المعرفة الدينية ـ وان كان يشكك فيها في الأصل -، كما يفترض إمكان المعرفة الاجتماعية ليدرس العلاقة بينهما. وقبل ان يدرس هذه العلاقة يرد على بعض العلمانيين والإسلاميين الذين جعلوا من الظروف الغربية المناخ المناسب لنشوء العلمانية، الأمر الذي لا يسمح

لها بالظهور في التربة الإسلامية، مذكراً بأن هناك معاصرة بينهما لا غيــر، وأن جوهر العلمانية هو رفض وجود أي مرجع تشريعي سوى العقل الانساني، ومهمــا تصورنا من مرجعية (مرجعية الوحي، نظام الكنيسة، دار الافتاء و...) فإنها مــن وجهة نظره تتنافى مع العلمانية، حتى ولو كانت بمستوى الهيمنة الروحيــة علــى الأفراد. ويؤكد أن الإلزام السياسي يجب أن لا يأتي إلاّ من العقل الإنساني، بعيــداً عن الدين، وأن اللجوء إلى الاعتبارات الدينية لإضــفاء الــشرعية علــى الدولــة مرفوض مبدئياً ، تلك هى العلمانية الجزئية التى يتناولها المسيرى والتى عرفت فى الحضارة الأوربية وفق تاريخها كما أوضحنا.

ويقدم لنا ضاهر تمييزاً بين نوعين من العلمانية يطلــق عليهــا : العلمانيــة الصلبة والعلمانية اللينة، وأن العلمانية اللينة عنده هي التي تدعو إلى إقامة دولة لا دينية على أساس من اعتبارات اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو تاريخية، أو علــى أساس انه لا يمكن أن تكون ديموقراطية إذا كانت دينية. ويصنف العلمانيين الــذين يستندون إلى النصوص الدينية بإرجاعهم إلى هذه (الليونة). أما العلمانيــة الــصلبة والأصيلة فهي تلك التي تقيم تناقضاً عقلياً بــين المفهــومين، فتؤكــد أن المعرفــة الاجتماعية لا يمكن أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. وأن المعرفة القيمية العلمية تسبق بطبيعة الحال المعرفة الدينية، ويعتبر هذه المسألة هــي الأطروحــة الأساسية التى يدافع عنها وهى العلمانية الذى خصها بكتــاب "الأســس الفلــسفية للعلمانية " ومع هذا لا يرى ذلك منافياً للإيمان بالله.

وتقوم فكرة عادل ضاهر الفلسفية على قضيتين، هما: المعرفة الدينية يجــب أن تكون ضرورية، والمعرفة العلمية الاجتماعية يجب أن تكون جائزة (أي تحتمل البدائل المتنوعة)، ولا يمكن أن تكون القضية الجــائزة مــستنتجة مــن القــضية الضرورية عقلاً. ويدخل في بحث مطول عن وجود الله وصفاته، ســواء صــفات الذات أو صفات الفعل ــ دون أن يميز بينها ــ مناقشاً الإطلاق في هذه الــصفات؛ فالقدرة المطلقة لا تشمل المستحيلات ولا تشمل الأمور غير العقلانية أيضاً.

كما يبحث في المعرفة العلمية ويرى أنها مكونة من أمرين: علمي وأخلاقي معياري، لينتهي إلى انه لا يمكن إضفاء طابع الضرورة على الأحكام الأخلاقيــة،

وهذا يشمل حتى المبادئ الأخلاقية الأساسية كمبدأ العدالة والحرية والمنفعة، فهي غير مطلقة، لأنها قد تتعارض، فيتم تقييدها.

يصل إلى ما يسميه بالمقولة المنطقية الأساسية، وهي أنه لا يمكن إشتقاق الجائز من الضروري، والقرآن لا يمكن أن يعطينا معرفة علمية جائزة، ولا يمكن أن يعطينا معرفة معيارية من أي خطاب ديني، متعرضاً بشكل سطحي جداً إلى قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وقاعدة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، معتبراً القاعدة الأخيرة لا تحتاج منا إلى وحي. وعن العلاقة بين الأخلاق والدين: يطرح مسألة التحسين والتقبيح العقليين ليؤيد فكرة المعتزلة والأمامية القائلين بان الحسن والقبح ذاتيان، ويستنتج أن العقل يسبق الوحي بل يعتمد عليه الوحي.

وفي ما يسميه بالأطروحة الابستمولوجية الثانية أن الإنسان قادر على تكوين المعرفة الاجتماعية، ولكن هناك معوقات تمنعه من استكمال المعرفة الأخلاقية من قبيل: (الأنانية والميول والعجز عن التنبؤ، والطبيعة الخاطئة)، ثم يسعى لبيان أمكان تغلب الإنسان على هذه الموانع، متسائلاً: لماذا نقبل أن تقف هذه عقبة أمام المعرفة العملية دون ان تمنع من تكوّن المعرفة الدينية؟

وفي نص آخر يتحدث عن موجبات طاعة الله ويحصرها في كونه حاكماً وكونه مالكاً" وما ينبغي أن يميز هذه العلاقة بصورة أساسية هو كونها علاقة طاعة مطلقة، المخلوق ملزم ، بدون قيد أو شرط ، أن يمتثل لأوامر خالقه ونواهيه"[24] ليؤكد أن هاتين الحيثيتين لا تؤديان إلى الالتزام المطلق بعد أن كانت هناك إعتبارات عقلانية، لينتهي إلى جعل المرجع النهائي هو (الإعتبارات العقلانية) ، ويطرح في مسألة الإلزام الديني عدة شبهات من قبيل:

أولاً: الدين إنما يبين لنا واجباتنا الأولية لا واجباتنا بالفعل، وهي مقيدة بالظروف الزمانية والمكانية.

ثانياً: ان واسطتنا في الإطاعة هي النصوص، وهي لا تنفع اذا تطابقت مع الاعتبارات العقلانية.

ثالثاً: ان رجوعنا إلى الله عن طريق هذه النصوص هو أصعب من رجوعنا مباشرة إلى هذه الاعتبارات، لتعرضها للتحريف.

يعمل ضاهر جاهداً على نفي مرجعية الوحي ، والعودة إلـى مـا يـسميه بالإعتبارات العقلانية في عملية التـشريع كلهـا " إن العقـل لا يقـرر الوسـائل وحدها .... بل يقرر الغايات ايضا وهذا ، بدوره ، يستوجب أن نبين أن الأخلاق، من حيث هى نشاط معيارى يفترض ان تقرر ضمنه الغايات الأبعد والاهـم التـى ينبغي أن نسعى لتحقيقها هى نشاط عقلانى"[25]. ويناقش مـا يمكـن أن يطرحـه المؤمنون من افتراضات ليناقشها مثل قضية العقل والوحى .

ويرى إنه إذا كان النص قطعي الثبوت، وإذا كانت النبوة ثابتـة، وإذا كـان الوحي يعني الطريقة المباشرة (غير الاستدلالية) للمعرفة، فأمر الله معـروف ولا شك فيه. ويركز في المناقشة على عملية (الوحي) ويحاول أن يحللها، مثيراً شـبهة توهم النبي للوحي. وهي شبهة قديمة معروفة ، تحاول أن تبقي على صدق النبـي فيما يقوله ولكنها تشكك في المدعى، من جهة ان هناك فرقاً بين الإحساس بـالألم وما يبدو انه إحساس بالألم.

يؤكد أن الوحي فيما يرى ليس من مقولة الحدس ولا من مقولة الحس، إنـه (تجربة داخلية) لدى النبي، وهذا يعني فقدان أثر العصمة، لأن معطى الوحي يمثل تمازجاً بين معطى الله والنوازع الداخلية للنبي، ثم أن الذي يميز عمليـة الـوحي ودقتها هو العقل. لما لم تكن هناك مقولة للتمييز بين الأنبياء الصادقين والكـاذبين سوى العقل، فالمرجع إذن العقل.

تلك هى القضايا الأساسية التى يعرضها لنا عادل ضاهر فى كتاب (الأسـس الفلسفية للعلمانية)، وبعد عرض الهدف من مشروعه ومباحث نستطيع أن نوضـح معنى وطبيعة العلمانية عنده فهى موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعـة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة، فقد حاول ضاهر أن يصيغ رؤيتـه للعلمانيـة عن طريق تناول طبيعة المعرفة الدينية باعتبارها الممثل للسلطة الدينية والمرجعية الأخيرة للإنسان، وأيضا طبيعة المعرفة العملية والأخلاقية وبيان استقلالية الإنسان

باعتباره كائن أخلاقى، ويعرض مفهوم معدل للعلمانية عن طريق دحض كل الدعائم القائلة بان الإسلام هو المرجعية الأولى والأخيرة ، هو الدين والدولة.

أن العلمانية فيما يرى أنها موقف من طبيعة كلاً من الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله ، وعلى هذا فانه يعيب على ضعف فهم المفكرين العرب لها بإرجاعها إلى الأغراض وليس الأسس الأخيرة او بالأحرى المرجعية التى تقوم عليها العلمانية.

يرى ضاهر أنه قبل تعريف العلمانية علينا أولا فصلها تماما عن الظروف التاريخية التى صاحبت ظهور المفهوم معتمداً فى تحليله للمفهوم على المرجعية الكامنة كأحد أهم المحاور للعلمانية . وقد أوضح ضاهر فى كتابه "أولية العقل" أنه لا يجوز النظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة او الدولة على أنها شىء فى صل ماهية العقيدة "[26].

والخلاصة أنه حاول بيان أن المفكرين العرب فى فهمهم للعلمانية نسبوا إليها بعض السمات التى تندرج تحت بند السياق التاريخى أو التجربة التاريخية فمثلا إزدواجية السلطة باعتبار انه فى العصور الوسطى كان الصراع محتدم من أجل أن تظل السلطة الوحيدة هى الكنيسة وجاءت العلمانية لتحل ذلك الأشكال وبالطبع هذا غير صحيح – فى رأى عادل ضاهر – ، أيضا ربط العلمانية بالتقدم ورفضها بالجمود والتحجر، أيضا هذا جاء فى سياق مواجهتها للدولة الثيوقراطية بما تتضمنه من رجال للدين كانو يميلون الى التحجر والجمود.

5- تجليات العلمانية الشاملة فى الحضارة الغربية:

إن أهمية دراسة المسيرى للعلمانية التى خصها بمجلدين يتناولان العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، تتضح فى تحليله لطبيعتها وأنواعها وتطبيقاتها المختلفة التى تميز الحضارة الغربية فى أشكال وصور متعددة أطلق عليها تجليات العلمانية مثل: اللحظة السنغافورية والتايلندية والصهيونية وغيرها الذى سوف نتناولها.

مع ظهور العلمانية وإثارتها لكل تلك الإشكاليات حول تحديد دلالاتها ،صاحب ذلك ظهور الكثير من المصطلحات الغربية الصلة منها من تطبيع

والحوسلة والعقل الأداتى والنقدى والتسلع والتوثن إلى الأغتراب والتنميط والإنسان ذو البعد الواحد الى أن نصل إلى نهاية التاريخ وغيرها من المصطلحات، بالإضافة الى الكثير من المصطلحات التفكيكية كالاستتارة المظلمة والإله الخفى الذى أفاض فيه المسيرى فى بيانه فى المجلد الاول من العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

لم يكن هناك فقط تلك المصطلحات والظواهر القريبة للصلة بالعلمانية فقط بل كان هناك تحققات وتجليات العلمانية على مستوى الواقع من حيث كونه نموذج مطلق وتحوله ليفصح عن نفسه ويتعين،،وما يهمنا بيانه فى هـذا السياق تحليل المسيرى لتجليات العلمانية فهناك عدة تجليات للحظة العلمانية الشاملة وإن كانت تلك التجليات تمثل اللحظة العلمانية بشكل دقيق تماما أو بشكل كـاف ؛ فاللحظة السنغافورية تمثل تلك المرجعية والمركزية للانسان كوحدة اقتصادية نظراً لأنها بلد صغير بلا تاريخ أو حضارة ، لقد أصبح من فيها يتعامل على أسـاس ان النـاس كوحدات إنتاجية استهلاكية، فقد بلغت العلمانية هنا أحدى درجات التجلى فى الواقع "ينظر الناس إلى أنفسهم لا كبشر ، وإنما كوحدات إنتاجية استهلاكية"[27]، واللحظة التايلاندية التى يشير اليها المسيرى كأحد التبديات العلمانية هى التى تحول الإنسان من إنسان إلى أداة للمتعة، ففى اللحظة السنغافورية تحول الإنسان إلى وحدة إنتاجية استهلاكية أما هنا فقد تحول الأمر إلى أداة للمتعة لان تايلاند نسبة كبيرة من دخلها القومى يعتمد على البغاء والمخدرات،نجد على جانب اخر لفظ الترانسفير والـذى استخدمه المسيرى فى إطار وجدانى وواقعى مثل ما يحدث من نقل سكان أفريقيـا إلى الأمريكتين لتحويلهم كأداة، وأيضا عمليات نقل المسلمين وتجميعهم فـى أقلـيم معينة بأندونسيا لغرض أيديولوجى معين، وايضا حدثت عمليات الاسـتيطان فـى فلسطين من قبل الصهيونية اليهودية التى هى فى البداية كانت عمليات نقل لليهـود من أوربا إلى فلسطين." فى هذا الإطار المعرفى الترانـسفيرى ؛ تمـت عمليـات الاستيطان الصهيونية، التى هى فى جوهرها تصدير لإحـدى المـشكلات أوربـا الاجتماعية (المسألة اليهودية) إلى الشرق ..... فكان يتم نقـل تـصدير البـضائع الفائضة والبضائع الكاسدة والبضائع الرديئة إلى الـشرق"[28]، فالترانـسفير علـى مستوى المجالات الواقعية.

وبذلك فان الصهيونية هى أحد أكبر الحركات العلمانية الشاملة ، فقد تبلـور الفكر الصهيونى كرفض لليهود واعتباره جسم غريب داخل الكيان الأوربى ومـن هنا كان لزاماً أن تتم عملية الترنسفير إلى الشرق وهى إحـدى تجليـات الرؤيـة المعرفية العلمانية الشاملة .

يبين المسيرى ويؤكد على علمانية الصهيونية من خلال المصادر الفكريـة والمتعددة لها، كحركة الاستنارة والدولة المطلقة باعتبارها قيمة مطلقة فى الكيـان الصهيونى، والقومية العضوية أو الوظيفيه باعتباره شعب يرتبط بأرضـه بـشكل حلولى وأيضا الفكر العرقى العلمانى وعاداتهم للنازية والفاشية ومجاراتهم وحـبهم للأخلاق النيتشوية وبجانب ذلك أيضا الداروينية والرومانسية والبراجماتية والنفعية والاشتراكية والبيرالية الرأسمالية، وبذلك يكـون المجتمـع اليهـودى هـو احـد المجتمعات العلمانية بشكل كبير؛ حيث أن العلمانية متغلغلة فيه كمـا رأينـا فـى مصادرها الفكرية وعملية الترانسفير التى ما هى إلا إحدى تجليات العلمانية الشاملة.

وكما ان الترانسفير هى تلك الآلية التى استخدمت لنقل اليهود مـن أوربـا لفلسطين حتى يكون وطن لهم ، فانه أيضاً من أهم الآليات التى تحول الإنسان مـن إنسان تراحمى إلى إنسان تعاقدى وظيفى[29] إذ أن كل إنسان يترك مكانه وحياتـه فى مكان ما فانه بذلك يفقد مكانه وزمانه وبالتالى تصبح الأولوية الأولى لديه هـى حب البقاء وأخلاقيات القوة ، ويصبح الوظيفة هى آلية البقاء الأساسـية، وبالتـالى فان المجتمع اليهودى هو شكل من أشكال الجماعات الوظيفية وهـم المهـاجرين ، التى تضم أيضا المتعاقدون فى البلاد العربية و قطاع اللـذة وقطـاع الـسياحة و النخب العسكرى و النخب الثقافية والامبريالية المتصلة بالأمبريالية الغربية والدول الوظيفية وجماعات المهيمنين.

6- تعقـــيب :

يرى المسيرى أن عادل ضاهر قد تبنى الرؤية الـشاملة بكـل محتوياتهـا الفلسفية، وقد أشار الى قول ضاهر بفصل عملية تعريف العلمانية عـن الظـروف التاريخية التى صاحبت ظهور المفهوم والمصطلح .ويشير إلى أن القـضية عنـد

ضاهر هى قضية المرجعية، وان الموقف العلمانى يشير إلى أن المعرفة العملية لا يمكن أن يكون أساسها هو الدين، وان الأولوية للعقل وهو تعريف للعلمانية الشاملة التى لا تقبل الا المعايير النسبية وترفض المطلقات والماورائيات.

وبعد عرض ما هى العلمانية وتطورها فى الفكر الغربى من العلمانية ينطوى على التطوير لذلك المفهوم وإن لم يبدا ذلك التحرك فى الظهور إلا حتى العصر الحديث، نتيجة لتغلغل العلمانية فى مجالات كثيرة، مما كان له السبب الأقوى فى تطوير هذا المفهوم ، ولكن للاسف هذا ما لم نجده عند المفكرين فى الشرق الاسلامى فالأمر بالنسبة للعلمانية مرفوض برمته باعتبار أن العلمانية العولمة ما هى إلا منظومة ضد الدين، ان معظم المفكرين المسلمين فى مواجهتهم منظومة الحداثة ورؤيتها العلمانية لنظام العالم، يكشفون عن الكثير من السخط والقليل من الفهم .

ومن هنا يبرز أهمية الجهد الذى قدمه المسيرى فى تحديده للعلمانية على أنها ميتافزيقا الحلول وليست فقط فصل الدين عن الدولة ،ورغم صعوبة الأمر فى تعريف العلمانية باعتبارها أهم المصطلحات فى الخطاب التحليلى الاجتماعى والسياسى والفلسفى الحديث فى الشرق والغرب وكل الإشكاليات المحيطة بها، إلا أنه استطاع تقديم رؤية تتميز بالدقة والعمق فى آن واحد ، وان العلمانية فى حد ذاتها كنموذج تحليلى تفسيرى للتاريخ ما هى إلا عمل يسعى لتقويض مشروع الحداثة الغربى من داخله – العلمانية فكرة غربية– والدليل على ذلك أن الكثير من الإسلاميين قد تبنوا تلك الفكرة ودافعوا عنها بقوة بينما نجد فى المقابل كتاب " الأسس الفلسفية للعلمانية " الذى يمثّل بشكل كبير فكر وهدف عادل ضاهر هو أقرب للمباحث الفلسفية التى تهدف للتأصيل النظري القادر على إدراك الإشكالية الخاصة بالعلمانية والتى تتعين في النسيج السوسيولوجي المجتمعيْ ، فقد كان عادل ضاهر أجرأ المفكرين العرب فى ذهابه للعلمانية بشكل صريح وتبنيه لها[30]، عكس ما نجده عند المسيرى فى كونه يسير فى سياق ايدولوجى لصياغة فكره فى إطار الخطاب الإسلامى الجديد .

من ناحية أخرى فقد سار المسيرى على منهج ذو واجهتين همـــا النظريـــة والتطبيق، فقد كان دائما ما يعرض الإشكاليات لإعادة صياغة النظرية مـــع ذكـــر الوقائع المتابعة او الدالة على ذلك مثل التجربة والسياق التاريخى الذى كانـــت قـــد ظهرت فيه العلمانية ، وعاب على الكثيرين من المفكرين العـــرب إهمـــالهم تلـــك النقطة ، إلا أن عادل ضاهر استخدم الاسلوب المنهجى العقلى كما يذكر فى مقدمة كتابه لبيان الاعتبارات الفلسفية التى يقوم عليها الموقف العلمانى، بالإضـــافة إلـــى دحض الركائز الأساسية بأسلوب فلسفى منطقى مفهومى للـــراى الـــسائد فـــى ان المعرفة الدينية هى الاساس الاخير او المرجعية للمعرفة العملية .

ينطلق عادل ضاهر فى رؤيته للعلمانية من عدة أطروحـــات متراتبـــة منطقيـــاً يسوغ بها المفهوم العلمانى، وأهم تلك الأطروحات استقلالية الإنسان، والـــذى بـــدوره يؤدى إلى استقلالية العقل الإنسانى، واستقلالية الإنسان كفاعل أخلاقى، فهو يـــرى ان العلمانية هى شرط ضرورى لضمان استقلالية الإنـــسان، طبيعـــة المعرفـــة الدينيـــة والعملية، و ان العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية .

أما عن المسيرى فان صياغته للرؤية العلمانية تحركت فى إطار أطروحات مختلفة عن أطروحات عادل ضاهر أولها المرجعية الكامنـــة والواحديـــة الماديـــة فالعلمانية فى نظر المسيرى وحدة وجود مادية ، وإن الإنـــسان احـــد موجـــودات الطبيعة المادية فانه بالتالى ذو طبيعة مادية تعبر عن النزعة الحلولية الجنينية فـــى الإنسان، ومن هنا فهو ذو مرجعية ذاتية ، ولكن تلك المرجعية تكون كامنه وحالـــة فى هذا العالم.

أيضا الاستقلالية تلك التى استخدمها ضاهر فى فكرته عن العلمانية فـــى أن الإنسان مستقل وبالتالى مستقل عقلياً وأخلاقياً وهذا يؤدى بدوره إلى أن المرجعيـــة الأساسية للعقل الذى ربما يكون هو العقل المادى العملى فلم يحدد عادل ضاهر لنا ذلك ، لكن كما يقول دكتور حيدر حاج إسماعيل ونحن نؤيده فى هذا، أن استقلالية العقل عند ضاهر ليست استقلالية كامله والدليل على ذلك أن ضاهر يذكر فى كتابه " الأسس الفلسفية للعلمانية " أن العلمانية ليست شرط كافيا لاستقلال العقل العلمانى بل هى شرط ضرورى ، وبجانبها وضع أربعة مبادىء لضمان ذلك الاســـتقلال ،

والذى أطاق عليهم المبادىء الأساسية[31]، فالعقل المادى العلمانى لا يستطيع ان يقوم بذاته، على جانب اخر فعبد الوهاب المسيرى يعتبر الاستقلالية أو المرجعية ما هى إلا مرحلة فى المتتالية النماذجية للعلمانية التى سرعان ما تتحول إلى مرحلة تفكيك الإنسان ،هنا يتجلى النموذج الكليانى عند المسيرى الذى لا يقف عند استقلالية الإنسان فقط بل يتخطى هذا إلى ما هو ابعد من ذلك لصياغة رؤية شامله كلية ، عكس ما نجده عند ضاهر الذى توقف عند استقلالية الانسان والعقل وذلك إطار غايته ، على اعتبار أن أهم عوامل تكوين فكره الفلسفى كما يقول دكتور أحمد عبد الحليم عطية، القومية الاجتماعية والفلسفة التحليلية والماركسية النقدية التى استخدماهما كمنهج تحليلى نقدى فى صياغته للرؤية والموقف العلمانى.[32]

لقد اختلفت الرؤية لدى ضاهر والمسيرى فى أن الأول قام ببلورة رؤية علمانية على المستوى النظرى ، فى حين أن الأخير قام ببلورة المفهوم والانتقال به من النظرية إلى التطبيق فى محارلة إلى الوصول لرؤية شاملة ونموذج كامن وراء كل القيم والمفاهيم والظواهر ، فلم يقف المسيرى على تلك العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية وإنما تخطاها ليصل إلى ذلك النموذج التفسيرى المطلق ، عكس ما نجده عند عادل ضاهر الذى اهتم بتلك العلاقة محاورها من طبيعة المعرفة الدينية وطبيعة المعرفة العمية والأخلاقية.

فى النهاية فان كلاً من عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر رغم أنهم يقفون فى موقفين متقابلين إلا أنهم قد صاغوا تحديدا للعلمانية وطبيعتها وصورها المختلفة تحديدا جديدا ومتميزا عن باقى المفكرين العرب فى الخطاب العربى المعاصر، وإن كان لا يخفى على القارىء أن تحليلات ومفاهيم المسيرى النقدية لتجليات العلمانية فى الحضارة الغربية لا تنفصل عن الخطاب الإسلامى الجديد الذى يدعو له، مثلما لا يخفى عليه أن دفاع عادل ضاهر عن العلمانية لا ينفصل عن الموقف القومى الاجتماعى السورى الذى يتبناه ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نفصل رؤية كل منهما للعلمانية عن مؤلفاتهما من جهة ولا السياق الفكرى العام الذى يتبناه من جهة ثانية.

الهوامش

(1) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة احد أهم المؤلفات للمسيرى ، والتـى تتنـاول مفهـوم العلمانية وإشكاليتها والمصطلحات التى ارتبط بها وتجليات ذلك المفهوم على مستوى الواقع

(2) ويقصد بها رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد ، ويعبر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة، فهى رؤية ذات طابع جزئى للقيم ومرجعيتها (عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثانى (دار الشروق ،ص471) .

(3) فى ذلك الوقت كانت الكنيسة الكاثوليكية تجمع بين السلطة الزمنيـة الـسياسية والـسلطة الدينية. كانت الكنيسة هى التى تحكم، وهى صاحبة القرار فى امور الدنيا والدين. وكانـت فوق ذلك ركنا أساسيا فى النظام الاقطاعى الأوربى: تملك جانبـا كبيـرا مـن الأراضـى الزراعية وتستغل الفلاحين ابشع استغلال وتسومهم العذاب. من هنا كانت ثور ةالجمـاهير الأوربية على التسلط الاقطاعى والحكم المطلق موجهة ضد الكنيسة بمثل ما كانت موجهـة ضد الملوك. وعلى ذلك كان مطلب فصل الدين عن الدولة أمرا طبيعيا تماما.

(4) وهى ما يطلق عليها المسيرى العلمانية الشاملة او العلمانية الطبيعية / المادية او العلمانية العدمية ، وهى رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ، ولا تفصل الدين عن الدولة فقط وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة فى البداية ثم كل جوانب الحياة الخاصة فى نهايته (المسيرى ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثانى ،ص472).

(5) عبد الوهاب المسيرى ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول (دار الـشروق ،ص19 ، ص 20).

(6) عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول (دار الـشروق، القاهرة، ص 21).

(7) النموذج الذى يحوى عناصر متداخلة مركبة ، بحيث يعطى الدارس صورة مركبة عن الواقع ، ولا يختزل ايا من عناصره او مستوياته المتعددة او تناقضاته او ثنائياته او العوامـل الماديـة والروحية التى تعتمل فيه . وهو نموذج تفسيرى منفتح اجتهادى (وليس نموذجـا موضـوعيا ماديا متلقيا)، يرفض الواحدية السببية، ولا يطمح للوصول الـى اليقـين الكامـل والتفـسير النهائى. عبد الوهاب المسيرى ، العلمانية الجزئية والعلمانية الـشاملة، المجلـد الثـانى، دار الشروق ص 444 ، ص 445.

(8) د.عبد الوهاب المسيرى- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة — المجلـد الأول – (دار الشروق) ص 53.

[9] د. عبد الوهاب المسيرى – مفهوم العلمانية فى العالم الغربي (دار الشروق) ، أيضا فى عالم عبد الوهاب المسيرى حوار نقدى حضارى – تحرير د. احمد عبد الحليم عطيه – تقديم محمد حسنين هيكل – المجلد الاول – (دار الشروق) ص 297.

[10] د.عبد الوهاب المسيرى- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة — المجلد الأول – (دار الشروق) ص 70.

[11] المرجع السابق ص 73.

[12] كاتب ومفكر وباحث سورى – ولد بدمشق عام 1947 – حاصل على درجة الكتوراه فى العلوم الإسلامية من جامعة اكسفورد – درس فى جامعات عدة بيروت والكويت وايضا فى جامعة توبنجن بالمانيا – عمل كاستاذ فى جامعة الشارقة ومن كتاباته الاسلام والحداثة ، العلمانية فى الفكر العربى الحديث و ابن خلدون وتاريخه

[13] هى الجماعات التى لها تراث تاريخى وحضارى مشترك يتوارثه اعضاء الجماعة جيلا بعد جيل الى ان يصبح جزءا عضويا لا يتجزا من وجودهم ، يميزهم عن الاخرين ويشكل مصدر خصوصيتهم القومية (الاثنية) واكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية ذات الاصل اليونانى " ethnos " بمعنى شعب او قوم ، والنظرية الاثنية حلت محل النظرية العرقية فى الخطاب الحضارى الغربى كاساس لتعريف الذات والاخر (المسيرى- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة — المجلد الثانى – ص 470.

[14] المرجع السابق ص 111.

[15] د.عبد الوهاب المسيرى- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة — المجلد الأول – (دار الشروق) ص 122.

[16] انظر عبد الوهاب المسيرى ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، المجلد الاول ، دار الشروق ، الفصل السابع .

[17] عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول (دار الشروق ص 222).

[18] عبد الوهاب المسيرى ، العلمانية المجلد الأول، ص 221.

[19] العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة – المجلد الثانى – ص 469.

[20] كاتب علماني ولد في النبطية بجنوب لبنان عام 1939م. أكمل تعليمه في الجامعة الأمريكية ببيروت ثم في جامعتي فرانكفورت ونيويورك. حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة نيويورك عام 1967. شارك في تأسيس مجلة مواقف عام 1968م. عمل أستاذاً في الجامعة الأردنية ويرأس تحرير المجلة الفلسفية العربية الصادرة عن الجمعية الفلسفية، وقدم لنا ضاهر عدد من المؤلفات الفلسفية هى بالإضافة إلى كتابه.

(21) عادل ضاهر، الاخلاق والعقل – نقد الفلسفة الغربية – دار الشروق، الطبعة الأولى 1990 (المقدمة).

(22) عادل ضاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1993 (المقدمة).

(23) المرجع السابق ص 6.

(24) عادل ضاهر ، الاسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقى ، ص 262.

(25) عادل ضاهر ،الأخلاق والعقل – نقد الفلسفة الغربية – دار الشروق ، الطبعة الاولى 1990 (ص 12).

(26) أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسى، عادل ضاهر، الطبعة الأولى، دار امواج – بيروت.

(27) عبد الوهاب المسيرى – العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق ص 246.

(28) عبد الوهاب المسيرى، لعلمانية الجزئية ولعلمانية الشاملة، المجلد الأول (دار الشروق)، ص 253.

(29) عضو الجماعة الوظيفية ولكنه لا يعرف فى إطار وظائفه البيلوجية أو دوافعة الغريزية المادية وانما فى إطار ما يوكل إليه من وظائف أو دور اجتماعى، وهو مثل الإنسان الطبيعى إنسان احادى البعد خاضع للقانون العام والحتميات الخارجية (انظر، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثانى، دار الشروق ص 482)

(30) يتأثر عادل ضاهر بالصراعات والظروف الاجتماعية التى عاصرها من احداث طائفية وحروب اهلية ، بالاضافة الى قوميته السوريه .

(31)

(32)

إن اهتمام المسيرى دائماً يتجاوز السياسة إلى الحضارة، والاهتمام بالعمارة إلى إدراك قواعد العمران ذاته. ولم يكن فى ذلك يمارس نزعة شوفينية تحيزاً لعروبته، بل هو ينطلق من موقف إنساني يتفاعل مع الآخر فى سبيل الدفاع عن الإنسان ضد المادية الشرسة، لذلك كان رمزاً محترماً وصوتاً سموعاً فى الدوائر الأكاديمية الغربية، وظل عبر مسيرته قادراً على إقامة جسور إنسانية مع الجميع، مخالفين فى الرأي فى داخل ثقافته، ومناقضين للرؤية خارجها.

وفى كتاباته فى التحيز وعن العلمانية ينتقد المسيرى الرؤية الحداثية للعالم، لكنه لا يقف على أرضية تلفيقية محايدة، تهاجم الغلو والرِّدَّة الحضارية وتزعم الاستفادة من مكتسبات الحضارة الغربية. بل هو يقوم- عبر نموذجه الواضح فى تحديد علاقة الإنسان بالكون، ونقده للحلولية والعلمانية المادية-بنقد الحداثة تجاوزاً لها، لا عداءَ معها، أو مناقضة لها. وهو بذلك يقدِّم خطاباً تجديدياً إنسانياً من فوق أرضية الحضارية العربية الإسلامية، يمكن بحق وصفه بأنه خطاب إسلامي جديد، يرتفع إلى المقاصد ولا يغرق فى تفاصيل الفقه. ومن هنا يُعد خطاباً إنسانياً، صالحاً للتواصل والتفاعل مع العالم والقوى والتيارات الإنسانية المعادية للمادية والمعلوماتية الصلبة.

د.هبه رؤوف

مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة

الموضوعية والتحيز
بين صلاح قنصوه وعبد الوهاب المسيري

شيماء صلاح[*]

مقدمـــة:

نتناول في هذه الدراسة عـن الموضـوعية والتحيـز محـاولتين هـامتين تعتبران علامتان بارزتان في الفكر الفلسفي العربـي المعاصـر، قـدمهما كـلاً من الدكتور "صلاح قنصوه"، في عملـه "الموضـوعية فـي العلـوم الإنـسانية" والدكتور "عبد الوهاب المسيري"، فيمـا أطلـق عليـه "فقـه التحيـز". ويـدور العمل الأول الصادر في عام: 1980، عـن "الموضـوعية" فـي إطـار الفكـر الفلسفي لدى قنصوه كإسهام في مجـال الإبـستمولوجيا، وهـو معـروف لـدى الباحثين بدراسـاته المتعـددة فـي فلـسفة العلـم وفلـسفة العلـوم الاجتماعيـة والإنسانية بالإضافة إلى دراساته فـي نظريـة القيمـة المعاصـرة. أمـا العمـل الآخر فهو في إطـار الفكـر الفلـسفي والاجتمـاعي المقـارن لـدى د: "عبـد الوهاب المسيري" وهو كتابه عن "العالم من منظـور غربـي" الـذي يمكـن أن ندرج محاولته هذه في سياق سوسيولوجيا المعرفـة، وقـد سـبق ونـاقش هـذه الإشكالية في موسوعة ضخمة مكونـة مـن سـبعة مجلـدات بعنـوان "إشـكالية التحيز"، وهي تضم أعمال مؤتمر فقه التحيز، الـذي شـارك فيـه عـدد كبيـر من الباحثين العرب، وقد تم نشر الفكرة والأسـس النظريـة للتحيـز بعـد ذلـك في كتاب موجز مكثف يحمل توجه المسيري ونظرتـه لهـذه الإشـكالية تحـت العنوان الذي أشرنا إليه "العالم من منظور غربي"، في عام: 2000 .

وقد ارتأيت أن هذان العملان على ما يبدو بينهمـا مـن تباينـات وتعـدد لوجهات النظر، والانطلاق من أسس ومصادر مختلفـة، إلا إنـه يجـب البحـث

(*) باحثة فى الفلسفة، جامعة القاهرة.

عما إذا كان هناك بعض التقاطعات والتداخلات والتشابهات التي يمكن أن توجد بينهما، والبحث في تفسير الاختلافات، ثم إنني افترضت أنه ربما يكون هناك اتفاق بينهما فما هو التحيز وما هي الموضوعية؟، وهل الذاتية هي أساس المعرفة أم الاتفاق بين فريق العلماء هو الذي يصل بنا إلى اليقين (البين ذاتي)، وذلك في إطار معرفتنا بمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان التحيز يعرف بأنه الانتماء إلى موقف معين دون آخر، بينما الموضوعية تعرف بأنها اتخاذ موقفاً حيادياً لا يتأثر بأي ذات ولا أي موقف وبناءاً عليه يصدر حكماً نهائياً لا يصح التحيز لغيره. وعند دراسة هذين العملين يمكن أن نلاحظ ما بينهما من اهتمام مشترك بقضية الإدراك المعرفي، والمعرفة نفسها، كذلك قضايا الوعي بالذات والوعي بالآخر، وعلاقة العلم بالإنسان ومكانته التي تتحدد عبر أشكال مختلفة من المعرفة. منها: التجريبية والعقلانية والذاتية والموضوعية، كذلك نسعى في هذه الدراسة إلى توضيح مدى تدخل وتأثير عوامل متعددة مثل: (الدين، والمعتقدات، وظروف وأيدولوجية ووعي أوعدم وعي الباحث)، على المعرفة، الأمر الذي أدى إلى وجود اختلافات عديدة بين العلماء والباحثين حول معنى العقلانية والذاتية والموضوعية. ومن هنا طرحت عدة تساؤلات من قبيل :

- هل يتناقض التحيز مع الموضوعية؟
- وهل هناك نقاط اتفاق أو اختلاف بين القول بالموضوعية والقول بالتحيز؟
- وأيهما يمكن أن نعتبره نقطة الانطلاق في طريق الوصول إلى المعرفة الصحيحة؟

[2]

إذاً لنتوقف أمام هذين العملين بالقراءة والتحليل، والدراسة المقارنة لهما، حتى يتسنى لنا الكشف عن إسهام هذين المفكرين المعاصرين الهامين

في محاولة للوصول لإجابات على تلك الأسئلة التي ذكرناها تواً.

ويقدم لنا الدكتور "عبد الوهاب المسيري"، في عمله "العالم من منظور غربي" تعريفاً للتحيز بمنظور نراه اجتماعياً. ففي الفصل الأول يحدد السمات الأساسية للتحيز وأنواعه، معتمداً على أمثلة كثيرة وخبرات خاصة به يمكن أن نستنبط من خلالها تحيزات مؤلف الدراسة للدفاع عن الذاتية والخصوصية. ثم يوضح لنا في الفصل الثاني: كيف أن النموذج الحضاري الغربي الحديث هو الذي هيمن على إدراكات الإنسان غير الغربي، الأمر الذي جعله جدير بالتحيز من قِبلهم لما ينطوي عليه هذا النموذج من طبيعة مادية تتميز بالتقدم (المادي)، واللانهائي الذي يتمدد من خلال أنماط الفكر والسلوك السائد في الحضارة الغربية، والذي قد يكون ملائماً لها وغير ملائمٍ لنا. ويعرض الآليات والخطوات الأولية لتجاوز التحيز في الباب الثاني من الكتاب، وذلك عن طريق توجيه العقل العربي والعقل عموماً نحو نموذج بديل بعد بيان السمات السلبية للنموذج الحضاري الغربي بواسطة النقد الإيجابي له.

ويؤكد الدكتور المسيري على وجوب وضع نسبية "العلوم الغربية والنموذج الغربي" في الاعتبار والتعامل معها من هذا المنطلق بل ويعد ذلك، أي نسبيتها، أحد المنطلقات الأساسية لإيجاد نموذج بديل.

أما ما يقدمه لنا الدكتور: "صلاح قنصوه" في بداية كتابه من تحديات تواجه الباحث في العلوم الإنسانية من منظور إبستمولوجي، كما سنعرض لها هي في الحقيقة المبررات ذاتها التي جعلت "المسيري"، يفكر في ضرورة البحث في التحيز. ومن هذه التحديات:

معرفة موضوع وطبيعة البحث، حيث إن موضوعات العلوم الإنسانية تقوم على تصورات معينة عن الإنسان تقتصر وظيفتها على رواية أحداث فردية، بالإضافة إلى ضرورة إدراك بيئة الباحث وطبيعة ظروفه ونشأته وتوجهاته ومعتقداته الذاتية كذلك الأيدولوجيات والقيم التي يلتزم بها.

لذا يفترض د: "صلاح قنصوه" ضرورة مواجهة تلك التحديات ومحاولة فك تعقيداتها حتى يتسنى لنا بيان أن الموضوعية هي المشكلة الأساسية في العلوم الإنسانية، لهذا يمكن القول بأننا قد نجد اتفاقاً بين الموضوعية والتحيز وذلك عندما نكف عن تناول الموضوعية تناولاً "سلبياً"، أي على أنها "غياب" لكل تحيز ومنع لكل تأثيراته. (فإن تكون موضوعياً معناه "ألا" تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك أو موقفك الاجتماعي)[1]. ويمكن القول بأن الموضوعية تعني إدراك الإنسان لتحيزاته ووعيه بها.

ويمكن هنا أن نستشهد بصاحب أسس الفلسفة أستاذنا الدكتور: "توفيق الطويل"، الذي يرى أن الموضوعية هي إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هي في الواقع، والموضوعية على "المستوى الأنطولوجي"، تناقش في نطاق دعاوي أصحاب النزعة الموضوعاتية "Opjectivism" والنزعة الذاتية "Subjectivism"، فيما يتعلق بإمكانية وجود الوقائع مستقلة خارج عقل الباحث لكن يختلف الفريقان ــ أصحاب النزعة الموضوعاتية والذاتية ــ في تحديد العناصر المكونة للظاهرة الإنسانية والأساليب التي تتبع في دراستها[2].

ويعرض لنا "قنصوه" أشكال ثلاثة للموضوعية يسميها على التوالي:

1. الموضوعية من الخارج: التي تقتصر على دراسة الواقعة وتجعلها شيئاً خارجياً مستقلاً، ويضرب مثالاً على ذلك بـ"دوركايم"، الذي يرى الواقعة ــ fact ــ خارجية. ومثالاً آخر وهو "الوضعيون وأصحاب المدرسة السلوكية"، الذين يرون الواقعة معطى حسيا مقيساً عن طريق التجربة .
2. الموضوعية من الداخل: التي تهتم بدراسة الماهية لدى كل من الفيلسوف الألماني (دلتاى) الذي يرى أن الموضوعية تفهماً للمعنى في التجربة المعاشة، و(ماكس فيبر) والموضوعية في رأيه تقع بين النمط

المثالي والحيدة الأخلاقية. والموضوعية هي الرد إلى الذات والقصد إلى الموضوع في "فينومنولوجيا هوسرل"، وهي الإنفعال النفسي عند "سارتر". وبعد أن يعرض لهذين الشكلين من الموضوعية يجمع بينهما في الشكل الثالث.

3. ثم يتناول الموضوعية باعتبارها تشمل الداخل والخارج: ويطلق على هذا الشكل "البنية اللاواعية، والبنية العميقة"، حين يتناول بنيوية "كلود ليفي شتراوس".

ويسعى "قنصوه" في عمله لطرح محاولة أولية لاحتواء المشكلة وتنظيمها في السياق الثقافي والمحتوى المعرفي، وذلك بعد أن يوجه عدة انتقادات لهذه الأشكال المختلفة من الموضوعية. ثم يقدم اقتراح بالحل عن طريق التفسير للظواهر الإنسانية وإمكانية التنبؤ بوحدة وقائعية.

ويقوم "المسيري" بتقديم معنى شديد البساطة والوضوح للتحيز ويقصد به متابعة نموذج معرفي بعينه أو الإنضمام له أو الموافقة عليه وتبنيه والمدافعة عنه انتماءاً إليه. وسنحظى بتحديد جيد للتحيز عن طريق محاولة وصفه وتوظيفه والانتقال من الخاص إلى العام. وأيضاً عن طريق عرض الأفكار المجردة من خلال الأمثلة المتعينة.

وعلى هذا فإن للتحيز نموذجاً معرفياً يتم تشكيله عن طريق صورة عقلية للعالم، الذي قد يكّون "خريطة معرفية" ينظر الإنسان من خلالها للواقع، ولا يكون هذا النموذج جاهزاً في الواقع بل هو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقي البعض الآخر، ويقوم بترتيبها بحسب أهميتها، وأحياناً يمنحها مركزية ومحورية على إنها علاقات جوهرية في الواقع(3).

ومن هنا تحتوي هذه النماذج على بِعد معرفي يولد إدراكاً من شخص لآخر، ومن حضارة لأخرى لنفس الظاهرة.

ويؤكد الدكتور "المسيري" أن لكل مجتمع تحيزاته إلا أن في ظل

السيطرة الاستعمارية الغربية قد تخلت كثيراً من شعوب العالم عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنى التحيزات الغربية ثم تحيزات الحضارة الاستهلاكية العالمية. بل وبدأت تنظر لنفسها من وجهة نظره. (فالمغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب) كما يقول مؤسس علم الاجتماع "ابن خلدون". وهكذا تفقد الشعوب هويتها الخاصة وتذوب في الهويات الغربية[4].

ويمكن إدراك اختلاف الحضارات فمثلاً الحضارة اليابانية لها جوهرها وحقيقتها ونماذجها التي تختلف عن حضارتنا كما تختلف عن الحضارة الغربية. ولعل هذه الخصوصية وهذا الإختلاف هما ما ينزعان الإطلاق واللانهائية من الحضارة الغربية ويخلعا عليها شيئاً من النسبية، لتصبح تشكيلاً حضارياً ضمن العديد من التشكيلات الحضارية الأخرى. وهذا ما فطن إليه كثيراً من الفلاسفة. ومن هنا يرى المسيري إنه لابد من التأكيد على أن إدراكنا للواقع ليس هو الواقع في حد ذاته. وإنه لا داعي للخلط بين الواحد والآخر. وإن إدراك الآخر لظاهرة ما يختلف عن إدراكنا لها.

ويتحدث "المسيري" عن السمات الأساسية للتحيز المعرفي التي منها: الحتمية والحتمية ترجع إلى أن التحيز عند "المسيري" هو من صميم المعطى الإنساني ومرتبط ببنية العقل الإنساني، حيث إن كل ما هو إنساني يحوي قدراً من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز. وحتى إن ما يوجد جاهزاً في الطبيعة، فإذا ما دخل في شبكة الإدراك الإنساني فهو ينتقل من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان فيوظفه حسب اعتباراته التي يؤمن بها، فذلك يجسد تحيزاً حتمياً يرتبط بما هو إنسانياً وثقافياً، كما يمكن ترسيخ مرجعية ذلك التحيز بناءاًعلى قدرة الإنسان على اختيار المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته[5].

ويعطينا "المسيري" تمييزات متعددة داخل أشكال التحيز على النحو التالي:

1. التحيز الكلي والتحيز الجزئي:

والأول هو أن يتحيز الباحث لكل جوانب النموذج المعرفي الذي يتبناه بكل تشابكاته وتضمناته أما التحيز الجزئي فهو التحيز لعنصر واحد من عناصر النموذج دون تبني للرؤية الكلية لهذا النموذج(6).

ويرجع "المسيري" هذا التمييز إلى أحد عاملين :

أ- نتيجة للجهل بالنموذج المعرفي الذي يتبناه الباحث ويسقط عن عدم وعي ولا يتناول سوى العنصر الذي استطاع إدراكه.

ب- أن يكون فعلاً واعياً يقوم به شخص له هوية واضحة ورؤية خاصة وتحيزات محددة ثم ينظر إلى العالم ويأخذ منه ما يريد.

2. ويتحدث عن التحيز داخل التحيز:

وهو أن يركز الباحث اهتمامه بجانب أو أكثر من جوانب الرؤية مهملاً الجوانب الأخرى، وعلى العكس فهناك من يتحيز لنسق معرفي كامل وللرؤية كاملة دون الاهتمام بتفصيلات عناصرها.

3. ويفرق تفرقة هامة بين التحيز الواعي الواضح، والتحيز غير الواعي"الكامن":

والتحيز الواعي هو اختيار عقيدة أو أيديولوجية ينظر للعالم من خلالها ثم الدعاية لها والتعبئة في إطارها والإفصاح عنها. بينما التحيز غير الواعي هو استبطان منظومة معرفية يُنظر للعالم من خلالها لكن دون وعي بذلك ولا قصد. ويأتي هذا التحيز في الغالب نتيجة لقوة تأثير النموذج الذي يتبناه صاحب هذا التحيز ولعل هذا النوع من التحيز هو ما يمثل أقرب وضع وحال بالنسبة للإنسان العربي اليوم تجاه الغرب.

إن هاجس "المسيري" هو الغرب وسيطرته وهيمنته التي تجاوزت الاستعمار التقليدي والهيمنة الاقتصادية إلى الهيمنة الثقافية بل والمعرفية التي تمهد للسيطرة على المعتقدات والعقائد والأديان. وهذا مطروح بشدة في ظل مايروج له حالياً تحت دعاوي الإصلاح في الشرق الأوسط الجديد

وهو ما يؤكد عليه "المسيري" كما يتضح لنا من قوله:

أما أكثر الميادين تعرضاً للتحيز هي ميادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة والميادين التي تكون درجة تعرضها للتحيز متوسطة القوة فنجدها في التكنولوجيا والتنمية الصناعية. أما أقل الميادين تعرضاً للتحيز فهي العلوم البحتة مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ الطبيعي ومع هذا فهي تحوي قدراً من التحيز[7].

ويمكن القول بأن أهم أشكال التحيز وأكثرها شيوعاً في العالم هو التحيز للنموذج الحضاري الغربي. وعندما يتحيز الواقع لهذا النموذج فلا يمكن إلا اعتباره تحيزاً ضدنا وضد حضارتنا.

والتحيز للنموذج الحضاري الغربي يتبدى في أبسط الأشياء التي تحيط بنا مثل الأثاث: فحينما تدخل أي منزل مصري (وربما عربي) التي يتسم في العادة بمساحات ليست كبيرة فنجده ملئ بالأثاث الغربي أو شبه الغربي الذي يحتاج لمساحات كبيرة، وناهينا عن غرفة الصالون التي تظل مغلقة إلا في حالة وصول كبار الزوار[8].

ويلاحظ "المسيري" كيف أن التحيز غير الواعي للنموذج الغربي يتناقض مع الواقع الوجودي المعاش للشخص دون فهم لدلالة ما نفعل ودون نقد للتراث الغربي وحضارته.

والتساؤل الآن:

إذا كنا نحن "كعرب" نتحيز للنموذج المعرفي المادي القادم من الحضارة الغربية: فما هي إذن التحيزات التي يتبناها هذا النموذج المعرفي المادي؟

ترتبط الإجابة عند "المسيري" بالأسس النظرية العامة التي يقدمها لنا فهو لا يكتفي بنقد الحضارة الغربية الداراونية الهوبزية النتشوية التي حولت الإنسان إلى كائن طبيعي مادي بل يؤسس معنى الإنسان على أساس ثنائية محددة المعالم بين الله، والعالم، الروح والجسد ثنائية قائمة على التجاوز بين المادي و الإلهي، بين الروح والطبيعة حيث إن كل تحيزات

النموذج المعرفي الغربي نابعة من واحديتهالمادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة. والتحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية. وتفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني، يُخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية.

ومن هنا يهاجم "المسيري" أشكال الموضوعية المختلفة فيقول: "والتزام الموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من كليته الإنسانية. وهو تحيز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وتعبير عن تصفية الإنساني لحساب المادي"[9]. ونرى أنه لكي يتم تجاوز ذلك التحيز الدائم للغرب فإنه يمكن القيام بما يسمى "النقد الكلي".

إن أهمية هذا النقد الكلي، ترجع إلى انصراف دراستنا للتراث الغربي وإلى مجمل البناء النظري في جزئياته المترابطة وفي كليته. وإن قمنا بذلك فإننا سندرك قوة النموذج الحضاري الغربي، لكننا سندرك في الوقت نفسه ما وراءها من تحيزات كامنة ومن ثم يمكن تحويل الإنجازات إلى إجراءات وآليات يتم فصلها عن النماذج الكامنة وراءها، وعن المنظومة الحضارية التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون[10].

لذلك يرى "المسيري" إنه يجب ألا تكون جهودنا تفكيكية وحسب تكتفي برصد تحيزات الآخر، بل يجب أن تصبح تأسيسية تطرح نموذجاً بديلاً ويقدم لنا عدة خطوات أولية للوصول لهذا النموذج البديل تتضمن الآتي:

رفض تمجيد الذات، وعدم إسباغ الشرعية على الوضع القائم في بلادنا وهذا يتضمن الاعتراف بفشلنا في تطوير حداثة عربية إسلامية ندخل من خلالها القرن الواحد والعشرين دون أن نفقد هويتنا.

وإدراك الضعف الداخلي.. فيجب ألا ندعي أن الغرب مسؤول عن كل ما حدث لنا من انهيار وتفكك وتأخر.

والوصول إلى وسط بين الموضوعية والحيادية الكاملة وبين الذاتية الكاملة.

وألا يكون الهدف هو تسخير الكون للعقل وإنما محاولة الاستفادة منه والاتزان معه وإعماره والمحافظة عليه، والتخلي عن مفهوم التقدم المادي، الذي يجعل الهدف من الحياة هو الاستهلاك والذي يجعل من أفق الإنسان لذته وفرديته المطلقة.

وإن كان كل العلماء الذين يبحثون في العلوم الإنسانية قد قدموا محاولات سعت إلى تحقيق الموضوعية فيها على غرار تأسيس المشروع العلمي .

ويقترح الأستاذ الدكتور "المسيري" لحل تلك المشكلة أن يكون هناك ثمة اتفاقاً مشتركاً في العلوم الإنسانية مع لغة البحث العلمي في المنهج بالإضافة إلى مناقشة ذلك من خلال مقاييس الفلسفة والأيديولوجية والقيمة وعن طريق التفاعل بينهم تارة والتمييز بينهم على إعتبار أنهم عناصر ضمن محتوى النظرية أو البحث في تلك العلوم تارة أخرى[11].

ويتوجه الدكتور "قنصوه" في كتابه المذكور بدعوى يعتبرها خطوة في طريق الحل:

أولاً: التمييز بين وحدات التحليل الوقائعية والمواقف الكلية .

ثانياً: التمييز بين مستوى الوصف والتفسير من جهة، ومستوى التنبؤ والتحكم من جهة أخرى إذا ما تناولنا علوماً إنسانية.

ثم بعد ذلك عندما تتألف الوحدات التي حللناها من قبيل تعيين الفارق مثلاً بين الحتمية الإنسانية والاجتماعية التي تختلف عن الحتمية الطبيعية في أن الإنسان والبشر جزء من هذه الحتمية وإن الإرادة الفردية يمكن أن تدرس من خلال التعيين الذاتي والتحيزات الذاتية التي يشتركون فيها في موقف محدد بالزمان والمكان[12].

وأخيراً نستطيع القول بأنه يمكن اعتبار أن التحيز وإدراكه والوعي به يعتبر أحد العناصر في بناء الموضوعية إذا ما طبقناها في مجال العلوم الإنسانية. وسيلاحظ الباحث أن التوجه المعرفي لتأسيس وإنجاز المشروع

العلمي لدى "قنصوه" انطلاقاً من بيان الصور المتعددة للموضوعية ورؤيته لهذه القضية، يتضمن تحديد العناصر المكونة لها، وأشكالها المتعددة، والعوامل الذاتية والاختلافات النوعية بين العلماء، كل هذا ينقلنا إلى الحديث عن الموضوعية باعتبارها الاتفاق بين الذوات، ومن هنا ضرورة الوعي والبدء بفهم التحيز.

الهوامش

(1) د: صلاح قنصوه: الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 59.

(2) د: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة: دار النهضة العربية، طـ 5،1967 ص 64.

(3) د: عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، القاهرة: دار الهلال طـ1 2000 ص (21:15).

(4) "المسيري" إن بداية القصائد العربية القديمة بالبكاء على الأطلال هي لتبيين المضمون الإنساني الذي يكتسب قيمته من كونه رمزاً على العلاقات الإنسانية، ويعد الوعي بهذا المضمون والتفكير فيه هو تعمق في الإحساس بالتحيز. بل وإن إنكار ذلك والإستهزاء به لهو تحيز ضد حضارتنا. (ص1 من بحث إشكالية التحيز ـــ عن (رحلتي الفكرية).

(5) العالم من منظور غربي: ص 48 ـــ 52.

(6) وفي هذا يضرب د: عبد الوهاب المسيري مثالاً عن التحيز الجزئي إذ إنه عندما أعجب بعض الآدباء العرب بالكاتب المسرحي الإنجليزي "شكسبير" فقاموا بترجمة بعض مسرحياته وقصائده وأخذوا منها ما يروق لهم دون تبني رؤيته للكون (لدرجة أن هناك نسخة عربية لهاملت تنتهي بنهاية سعيدة حين يعتلي هاملت العرش بعد أن يقتل أعدائه.) في: العالم من منظور غربي ص 62.

(7) العالم من منظور غربي ص (69 ـــ 70).

(8) المصدر نفسه ص81-82-83.

(9) السابق ص 137:135.

(10) السابق ص 208.

(12) الموضوعية في العلوم الإنسانية 364:355.

(13) السابق ص 415:414.

شاركوا في أعدادنا القادمة

- الفينومينولوجيا.
- ميشيل فوكو.
- كارل أوتوابل.
- الفلسفة النسوية.
- البيواثيقا.
- ليوشتراوس.

وملفات حول :

رشدى راشد	وتاريخ العلوم العربية
عبد الكبير الخطيبى	والنقد المزدوج
ماهر عبد القادر	وفلسفة العلوم
على حرب..	والتفكيكية
جلال صادق العظمة	والفكر النقدي
على فهمى خشيم	والفلسفة الإسلامية

رؤى العالم عند المسيرى

أحمد ثابت[*]

ينطلق عبد الوهاب المسيري - باعتباره مثقفا مبدعا وباحثا نقديا يسعي لتأسيس نموذج معرفي ومنتميا للحضارة العربية الإسلامية- في تأسيس وتشكيل وصياغة تصوره للعالم من محاولة الإجابة علي الأسئلة التي يطرحها مفهوم صور العالم والذات، وهي أسئلة بمتعلقة برؤية الكون والتي تدور حول العلاقة بين الإنسان والإله وحول العلاقة بين الإنسان والإنسان (الفرد والمجتمع، الجزء والكل)، وتصيغ بناء علي هذه الرؤية للكون منظومات معرفية وأخلاقية تعين تراتب المسئوليات والحقوق (المساواة والسلطة، الفرد والأسرة، المواطن والدولة، الصراع والاتساق)، وهناك عناصر أخري خاصة بهذا التصور للعالم مثل موقع الجماعة الكبيرة كما تتصوره لنفسها ودورها في إطار هذه الرؤية للعالم من حيث حدود التمايز وحدود المشترك.

ينطلق المسيري في تأسيس رؤيته من تحليل المجتمع والدين بحيث يطغي هذان المقتربان علي غيرهما من منظورات أو مداخل، يحاول المسيري تركيب نموذجه علي أساس جعله مركبا جدليا قادرا علي طرح تحليل أكثر فعالية في ميدان التفسير، وبتعبيره هو أننا نحتاج لنموذج أكثر تفسيرية في مواجهة نماذج أقل تفسيرية[1]. كما يحاول استخدام مفهوم التجاوز الذي يمكننا من تخطي الثنائيات الجامدة سواء بين الدين والعقل أو بين الروح والمادة أو بين الإنسان والطبيعة. وعلي مدار رحلته الفكرية الثرية قام المسيري بتحليل نقدي للظاهرة الصهيونية والجماعات اليهودية كجماعات وظيفية وتاريخ الفكر اليهودي والصهيوني، إلي جانب تحليله النقدي للحضارة الغربية وللقيم ونموذج الحياة الأمريكية بحسبانه قمة عملية العلمنة الشاملة لا العلمنة الجزئية. فالعلمنة الجزئية التي تشير إلي فصل الدين عن الدولة ولا تهتم أو تصمت عن مفهوم القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية. في حين تقوم العلمنة الشاملة ليس فقط علي فصل الدين عن الدولة بل وفصل قيم الدين والأخلاق

(*) أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة – ورئيس جمعية ابن رشد مصر.

عن حياة الإنسان العامة والخاصة، وعن المرجعية النهائية للدولة ولكل قرارات الإنسان، ما أدي لفصل "القيمة" عن الحياة والمتتالية المنبثقة عن ذلك من تطور العلم المنفصل عن القيمة، والجسد المنفصل عن القيمة، والحياة المنفصلة عن القيمة. وهو ما يؤدي إلي عقلانية مادية كاملة مستحيلة. ويذهب المسيري إلي أنه وإن كان يمكن قبول العلمانية الجزئية بالمعنى سالف الذكر أي فصل الدين عن الدولة وربما الاقتصاد، إلا أنه لا يمكن تقبل العلمانية الشاملة لأنها تنفي الإنسان والقيم، وبالتالي فهي تتصادم مع الدين سواء كان الإسلام أو المسيحية أو اليهودية مع الإنسان. كذلك ينتقد المسيري فكرة القانون الطبيعي، لأنه لا يعترف بأية مطلقات وقد وصل بالفعل وبفضل العلمنة الشاملة الكاسحة التي تنكرت بل اختزلت قيمة الإنسان وفرديته - رغم دفاعها عن الفردية- إلي تشويه فكرة النسبية نفسها بحيث حولتها إلي نسبية مطلقة. فهذا القانون الطبيعي يفكك كل شيء حتى الإنسان. ومن رأي المسيري أن تفكيك كل شيء يوصل إلي العدمية التامة أو إنكار المركز سواء إلهيا أم إنسانيا، والتنكر للقيمة، والحقيقة ما يجعل البشر منعدمي القدرة علي الحكم أو عدم معرفة سبب وجودهم، فالعالم صار بلا معنى، وهو الذي تجسده كما يري المسيري فلسفة ما بعد الحداثة واللاعقلانية المادية.

يستخدم المسيري مفاهيم مركبة في مجال تأسيس نموذجه التفسيري مثل الحلولية، التي تشير لديه إلي إنكار المسافة بين الخالق والمخلوق بما يجعلهما جوهرا واحدا والتي تشير إلي عملية تدريجية تنتهي بوحدة الوجود وهذه تنقسم إلي نوعين هما وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية، وكل منهما تتميز بالأحادية وتصفية الثنائية التي هي صفة أصيلة للوجود الإنساني، وهي تلغي أيضا المسافة بين الخالق والمخلوق. وتعنى وحدة الوجود المادية - بمعنى سيادة القانون الطبيعي/ المادي علي كل من الإنسان والطبيعة – العلمانية الشاملة عند عبد الوهاب المسيري، وقد طبق المسيري تحليله هذا علي مآل العلمانية والحداثة وما بعد الحداثة عبر دراسته للنموذجين الأمريكي والصهيوني. ومن رأيه أن تهميش الدين أدي لعدم القدرة علي التجاوز، ما جعل الحتميات تسود والثنائيات ذاتها تصفي وتنتفي، وتصير الظواهر ذات بعد واحد، بمعنى هيمنة الأحادية الروحية والمادية، بما ينفي تركيبية الواقع نفسه وتركيبية الوجود وعلاقة الإنسان بالإله لينتهي الأمر بإنسان بسيط تحركه مؤسسات

هائلة القوة..مؤسسات الاستهلاك والسوق واللذة، وتختفي الثنائية والجدل والصراع أو التدافع بتعبير بعض الإسلاميين الذي يفضله المسيري.

يذهب المسيري إلي أن ما جري في الغرب لا يعد بالضرورة نموذجا بالنسبة للثقافات الأخرى، وحتى وإن كان العالم الإسلامي يعاني من فيض الاستهلاكية والمادية وبعض مظاهر العلمنة الغربية وغزو الأسواق العالمية وثقافة الإنترنت، بيد أن تحليل التاريخ والأدب الغربي إلي جانب ترسيخ الثقافة الإسلامية قادر - كما يري المسيري - علي تحصين العالم الإسلامي ضد هذا الاتجاه[2] .

وفي هذا الإطار يتحدث المسيري عن الحداثة التي ينشدها قائلا: "إننا ننشد حداثة جديدة، تقوم أكثر ما تقوم علي سلام العقل البشري مع نفسه، وليس علي ثورة من الآمال في تحقيق تقدم لا يعرف حدا. ونبغي حداثة تجل وتعلي من قيمة الإنسان والطبيعة، ومن ثم تكون حداثة لا تنهض علي الغزو أو القرصنة، بل توازن بين الإنتاجية وأفكار العدالة، وبين حقوق الإنسان الفرد وحقوق المجتمع وهو ما يستشهد به المؤرخ الأمريكى كافين رايلى"[3]. ويتابع المسيري: "الحداثة الغربية تقوم علي ميتافيزيقا الحلول أو الكمون التي تنكر التجاوز، فإنني أري أن هذه الميتافيزيقا، المتجلية في المادية والاستهلاكية، والأداتية للثقافة الغربية، نتاج لسياسة التكتل والإعلان واختراق السوق، أكثر من كونها نتيجة لنقص في الناحية الدينية"[4] (كما هي حالة الأمريكيين بتدينهم المعروف).

بيد أن تغير موقف المسيري من تركيز علي الجوانب الاقتصادية الاجتماعية في التحليل في الستينات وبداية السبعينات إلي التمحور حول ما يسميه العلمانية الشاملة ومفاهيم الحلول والكمون والأحادية المادية ما يعنى ابتعاده نهائيا وبإصرار عن هذا المدخل الاقتصادي الاجتماعي رغم أهميته القصوي في تحليل نقدي للرأسمالية ونزوعها الإمبريالي والإمبراطوري والذي يكتسب بعدا أكثر ثراء عبر رفده أو تطعيمه بالتحليل المعرفي، وما يثير التساؤل عن مدى القدرة التفسيرية لمنظور يركز فقط علي جوانب ثقافية وأخلاقية يبدو أنها مستمدة من حلول دينية بالمعنى العقدي فقط.

يذهب المسيري – في مجال تأسيس نموذجه المعرفي– إلي أن هذا النموذج يعتبر عملية معقدة ذات توجه تركيبي يتسق وتركيبية الواقع وهو أيضا عملية متواصلة متعددة المراحل تبدأ من تجريد الواقع الممتد تاريخيا من أجل استخلاص المنظومة المعرفية التي تنظم تجارب وأحداث ووقائع وظواهر اجتماعية أو ثقافية أو سياسية وغيرها، عبر فترات زمنية ممتدة ليجعل منها ظاهرة واحدة، أو ثلة واحدة من الظواهر المشتركة. إذ أن ذلك التجريد لا يستند علي الاجتزاء أو البتر، وإنما يستند في أساسه علي استخلاص روح الظاهرة[5].

نقد المسيري للعلمنة الشاملة

يمكن استكشاف رؤية المسيري للعالم من النقد الذي وجهه للعلمانية وخصوصا صورتها التي يسميها العلمانية الشاملة التي تشتمل علي عمليات منهجية ومتعمدة ليس فقط لحصر الروح والدين في مجال الحياة الخاصة وإبعاد المؤسسات الدينية عن المجال العام وتحويل هذه المؤسسات إلي مؤسسات خاصة، بل تحكم العقل المادي وحده في تحديد صور وأنماط الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ما يؤدي لتهميش متواصل للروح ورفض المطلقات والأخلاقيات التي مصدرها الدين. ويمكن أن نستكشف موقف المسيري من مسألة المعنى والقوة من إيراده النقد الذي قدمه ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني الشهير لما سماه فيبر مآل عملية الترشيد أو العقلانية كدليل علي دقة أو القدرة التفسيرية لنموذج المسيري الذاهبة إلي ضرورة إعادة الاعتبار للروح والأخلاقيات والمطلقات وجعل الدين موجودا في حياة البشر موجها ومحددا لصورتهم عن العالم، ومواقفهم منه، وصورتهم عن أنفسهم داخل هذا العالم(6). إذ يصف فيبر المشروع التحديثي الغربي بأنه بدأ منطلقا من الاستنارة المضيئة حيث يعتمد الإنسان علي عقله وحسب، فيزيح كل الغشاوات التي تراكمت عليه طوال عصور الظلام السابقة، ويستبعد أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات ليصل إلي الجوهر الحقيقي للأشياء.

ويري فيبر أنه كان من المأمول أن يفضي هذا إلي سعادة الإنسان وسيطرته علي نفسه وعلي العالم. بيد أن الإنسان بعد أن قام بذلك اكتشف أن ما يسيطر هو الواحدية المادية، وأن ما فعله ذلك المشروع التحديثي الغربي هو تفكيك الإنسان حين

رده إلي مقوماته المادية، فكان أن فقد العالم سحره وجلاله ومختلف عناصر القداسة والسر فيه، وصار محض مادة، وصار كل شيء فيه محسوبا. وهكذا تمت السيطرة علي العالم بما أنشا ظاهرة تشيؤ العالم أو "خيبة العالم". بناء علي ذلك، تنبأ فيبر بأن هذا العالم أو المجتمع سيكون بمقدوره أن يجبر الأفراد علي أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة سلفا، وأن يضطلعوا بأدوار مرسومة، بحيث يصير كل إنسان - بتعبير فيبر- " ترسا صغيرا في الآلة، ولأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد أن يصبح ترسا أكبر". والهدف من كل هذا هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان عبر توظيفهما بأفضل طريقة في خدمة الهدف الذي يقرره من يقوم بترشيد الواقع.

قدم فيبر وصفا شديد التشاؤم لهذا المجتمع الوليد، بقوله: "لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص [الذي يطلق عليه القفص الحديدي] في المستقبل، أو لعله في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماما، أو قد تبعث الأفكار والمثاليات القديمة. أو إن لم يحدث شيء كهذا، سيسود تحجر آلي، موشيّ بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات، عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسيون لا قلب لهم. وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلي مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل".

من أهم النتائج الأخرى السلبية لدخول العالم هذا القفص الحديدي الذي يتحدث عنه فيبر، ينتقي المسيري منها ما يتعلق بأزمة المعنى. فبعد أن يقوم الإنسان الحديث بترشيد عالمه، وبعد أن تسيطر عليه القوانين العلمية، سوف يدرك أن عامليه الاجتماعي والخاص صار بلا معنى. فقد يساعد تحديد القوانين العلمية بدقة بالغة وكذلك المعرفة العلمية والتنظيم الرشيد علي الوصول للوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف الاجتماعية، بيد أنها لا تمكننا من الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو من اتخاذ قرارات أخلاقية. ففي نهاية الأمر، لا علاقة للعلم بموضوع اختيار الحياة الفاضلة، حيث توجد فجوة واسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي. وينقل المسيري عن فيبر قوله: "ولذا، فإن كل ما يمسك به الإنسان دائما مؤقت وليس محددا ونهائيا"، وكان فيبر وصف الإنسان الحديث بأنه "يعيش في سهل لا نهائي لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى"، ويعقب المسيري مؤكد إن تصاعد عمليات الترشيد لن

يساعد كثيرا، إذ أنها سوف تفضي إلي تقسيم (تفتيت) حياة الإنسان إلي ميادين مستقلة مختلفة.

ويذكر المسيري أنه قام بتطوير ظاهرة تصاعد عمليات الترشيد هذه وتداعياتها علي الحياة الغربية والظواهر السلبية التي ولدّها النموذج الحضاري الغربي مثل النازية والصهيونية: "الحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تعلي قيم المنفعة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائما، وتهمل كثيرا من القيم التقليدية "البالية"، مثل البر بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين. والنازية حينما أبادت اليهود والعجزة كانت تفعل ذلك لأنهم "غير نافعين"، وموضوع تحويل اليهود. إلي شعب منتج كان مطروحا في أوروبا، في شرقها ووسطها بخاصة. وكان عدد كبير من يهود ألمانيا "إيست يودين"، أي من يهود شرق أوروبا الذين لفظهم الجيتو. والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أي من المجتمعات الأوروبية الأخرى، نظرا لتخلفهم الحضاري والاقتصادي، يعد فائضا بشريا لا نفع له. وقد حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الإنساني غير النافع بإرسالهم في قطارات إلي بولندا التي رفضتهم، كما رفضتهم كثير من الدول الأخري، ومنها الولايات المتحدة التي لم توافق علي فتح أبواب الهجرة أمامهم. إن العالم الغربي، برفضه هؤلاء اليهود، أيد ضمنيا الجريمة النازية ووافق علي منطلقاتها الفلسفية، حتى وإن لم يوافق علي الشكل المتطرف الذي اتخذته.

"وثمة ظاهرة مشتركة بين النازية والصهاينة (وهي أيضا سمة أساسية للحضارة الغربية) هي عقلانية الإجراءات والوسائل، ولا عقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر إلي هذه الظاهرة في كتاباته. فعملية الترشيد التي يتحدث عنها تنصب علي الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد. ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصهيونية، مثال جيد علي هذا الجانب في الحضارة الأمريكية. فهذه المعسكرات منظمة بطريقة "منهجية" تحسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتحسب المدخلات والمخرجات. حتى التعذيب.. لا يتم بشكل عشوائي فردي، وإنما يتم بشكل مؤسسي منظم. ويقال إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلي غرف الغاز لم يكن مسموحا للجنود الألمان بإساءة معاملتهم، فعملية

الإبادة – هذا النتاج "الرائع" لحضارة العلم والتكنولوجيا، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب، يشبه الحياد الذي يلتزمه الإنسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطي حدود الخير والشر. أما الهدف من معسكرات الاعتقال والإبادة والتعذيب، والمضمون الأخلاقي لهذه الأشياء، ومدى عقلانيتها من منظور إنساني – فكل هذا متروك للزعيم أو للدولة، أو للأهواء الشخصية، أو للأسطورة الدينية القومية"(7).

نقد العقل الأداتي

من جانب آخر، وفي سبيل توضيح رؤيته للعالم التي – وفيما يتعلق بدور العقل في العلاقة بين الروح والمادة – تنتقد ذلك النوع من العقل الأداتي الذي يحفل فقط بالإجراءات والأبعاد التقنية الفنية في مجال تحقيق الموضوع أو الأهداف دون أن يتساءل عن مضمون الغايات يبدو أن المسيري يتفق علي ضرورة العقل الموضوعي أو النقدي أو الكلي، ويستعين في ميدان توضيح رؤيته للعالم بأفكار مدرسة فرانكفورت التي وجهت انتقادات عديدة للعقل الأداتي الذي تحكم لحد كبير في عمليات الاستنارة والحداثة والعلمنة وهو ما يسميه محمد أركون العلمانية النضالية أو المتطرفة. فالعقل الأداتي هيمن علي المجتمعات الغربية الحديثة عند رواد مدرسة فرانكفورت – التي ظهرت منذ ثلاثينات القرن العشرين– لأسباب عدة منها آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي. ذلك أن تبادل السلع يعنى تساوي الأشياء المتبادلة، حيث إن ما يهم في السلعة سعرها المجرد لا قيمتها الاستخدامية المحددة، وتتسم الإيديولوجيا الناتجة عن هذا التبادل المجرد بالأحادية بحسبان أنها تزيل الفروق وتوحد الواقع، تساوي بين الظواهر المختلفة ما يعنى تحول الواقع كله إلي مادة لا قسمات لها.

لا يرجع رواد مدرسة فرانكفورت جذور العقل الأداتي إلي عوامل مادية أو اقتصادية أو اجتماعية، بل إلي عنصر ثقافي حضاري كما يذهب ماكس فيبر، فالعقل الأداتي هذا يعود إلي الأساطير اليونانية القديمة وإلي المنطق الأرسطي الذي يميل لإخضاع شتى الموضوعات للقوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج. كما يعدو هذا العقل - بحسب وراد مدرسة فرانكفورت – إلي ذاتية ديكارت الذي وضع الذات مقابل الموضوع منشئا لتلك الثنائية الصلبة بينهما وكأن الذات يمكن أن توجد منفصلة عن الموضوع والعكس، واستقلال الذات هنا يعنى أنها ستحول الطبيعة إلي مجرد

موضوع لتأمل يكمن توظيفه وحوسلته والسيطرة عليه[8]. ويستنتج عبد الوهاب المسيري خصائص العقل الأداتي علي النحو التالي[9]:

(1) رؤية الواقع كتماثل دون الاهتمام بالخصوصية، إذ يبحث عن الصفات المتماثلة في الأشياء بينما يهمل السمات التي تميز ظاهرة ما عن أخرى.

(2) القدرة علي إدراك الأجزاء، حيث يفتت الواقع ويفككه إلي أجزاء غير مترابطة، دون أن يتمكن من إعادة تركيبه سوى عبر نماذج اختزالية بسيطة.

(3) تصور الإنسان كجزء يشبه الأجزاء الطبيعية /المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم، ولذا فهو مستوعب في كليته في النسق الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة/المادة.

(4) النظر إلي الإنسان من منظور العلوم الطبيعية بحسبانه شيئا ثابتا وكما واضحا، ووضعا قائما لا يحوي أية إمكانيات.

(5) النظر إلي الإنسان والطبيعة بحسبانهما مادة استعمالية يمكن توظيفهما وحوسلتهما لخدمة أي هدف.

(6) اعتبار أن الهدف النهائي من الوجود هو المحافظة علي بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها (ولذلك جاءت تسميته بالعقل الذاتي أيضا).

(7) من أجل تحقيق ذلك، يركن العقل الأداتي إلي فرض المقولات الكمية علي الواقع، وإخضاع مختلف الظواهر والوقائع للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع (ويري المسيري أن هذا الوضع يصل ذروته في الفلسفة الوضعية).

يرتب المسيري بناء علي ما سبق، النتائج التالية[10]:

أ- يعجز العقل الأداتي تماما عن إدراك الديناميات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتجاوز حدوده المباشرة، بل يعجز تماما عن إدراك غائيات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية (ولذا يطلق المسيري عليه العقل الجزئي)، وهو ما يعنى أنه عاجز تماما عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

ب- وهذا ما يجعله غير قادر علي تجاوز الحاضر للوصول إلي الماضي وإلي استشراف المستقبل. أي هو لا زمنى لا تاريخي.

ج- يفضي ما سبق إلي سقوط العقل الأداتي تماما في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية، حيث تصير كل الأمور متساوية ما يعنى ظهور حالة من اللامعيارية الكاملة. ومع هذا - يستدرك المسيري- يمكن القول إن النموذج الكامن والمهيمن علي الإنسان يصبح، مع تساوي الأمور، هو الطبيعة / المادة - السلعة - الشيء في ذاته - علاقات التبادل المجردة.

د- لهذه الأسباب، يكون العقل الأداتي قادرا فقط علي شيء واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما يوجهه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات، أي التكيف مع ظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب. وهو ما يعنى تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تلقائية تتخطي ما هو مألوف.

هـ- رغم تحرر هذا العقل من الأساطير، لكنه يتحول هو نفسه إلي قوة عقلانية تسعي للسيطرة علي الطبيعة والإنسان وترشيد الحياة بشكل يؤدي إلي نفي الحرية تماما. ولذا أفضي التقدم إلي نقيضه، وأفضي التنوير إلي الشمولية، والمجتمعات الحديثة التي تسعي إلي الفردية همشت الفرد. ولذا فهي في سبيلها إلي شكل من أشكال البربرية تتقدم بخطي حثيثة "نحو الجحيم" علي حد قول المسيري، وما جرى في معسكرات النازية مجرد جزء عضوي من هذه المسيرة "الشيطانية" كما يصفها المسيري.

ويورد المسيري انتقادات أحد أبرز منظري مدرسة فرانكفورت الفيلسوف. الأشهر يورجن هابرماس للعقل الأداتي وما جري من ترويض للإنسان في المجتمعات الحديثة، وأطلق عليها "استعمار عالم الحياة"، فقد أفضي الترشيد الأداتي لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية من جانب الأنظمة والمؤسسات السياسية والاقتصادية والإدارية إلي استعباد الإنسان وتقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة. بعد ذلك، يتحدث عبد الوهاب المسيري عن "العقل النقدي" القادر علي تجاوز سقف المادي، ولذا نجده لا يقنع بإدراك

الجزئيات المتناثرة، فهو قادر علي إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني، قادر علي التعرف علي الإنسان ودوافعه وإمكاناته والغرض من وجوده، ولذلك يطلق علي العقل النقدي "العقل المتجاوز".

يذهب المسيري إلي أن العلمنة وهيمنة العقل الأداتي بنتائجهما سالفة الذكر، أدت لنشوء ظاهرة سلبية هي ظاهرة "التنميط" التي تشير إلي أن كثيرا من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم، بعكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي حيث لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه. ولكن تحليل المسيري هنا يعاني هو الآخر من الثنائية إذ وضع المجتمع التقليدي بمنتجاته في مقابل المجتمع الصناعي الحديث بمنتجاته، وظهر وكأنه لا سبيل للخروج من حالة التنميط في الاستهلاك والتذوق طالما أننا نعيش حالة مجتمع صناعي، ولكن هناك تجارب أخرى لمجتمعات شرق آسيوية كما في الصين والهند وكوريا تمكنت من إضفاء الطابع المحلي وما يتضمنه من طرائق متميزة للتذوق والاستهلاك والسلوك علي منتجات العولمة حتى ظهر مفهوم Glocalization حيث هذه المجتمعات لا نقول أنها "تكيفت" بقيمها وأذواقها وسلوكها مع العلمانية الإيديولوجية المناضلة أو الاستهلاكية التنميطية، بل نجحت في تطويع منتجات العولمة فائقة التكنولوجيا في سرعة الاتصال والتواصل والمعلوماتية لترويج قيمها ومنتجاتها وأذواقها الوطنية بصورة محدثة متجددة بما جعل العولمة والعلمانية والحداثة ليست غربية الطابع بالكامل بل كمشترك ثقافي هوياتي بمعنى عدم الخضوع لنمط أحادي للهوية والسلوك والاستهلاك.

لكن ذلك لا يعنى إنكار أهداف أو تداعيات عملية التنميط علي من يخضعون لها في مجتمعاتنا العربية الإسلامية أو من هم واقعون تحت هيمنة المؤسسة الكبرى الغربية والأمريكية بصفة خاصة، في الإنتاج والترويج والتسويق والدعاية والإدارة وهم من المواطنين العاديين ،تعبير جلال أمين الذي يستعين به المسيري في مجال نقد التسليع والتشيؤ وسحر السلعة fetishism. وينقل المسيري عن علماء اجتماع يذهبون إلي أن التنميط هذا لم يعد قاصرا فقط علي حياة الإنسان الخارجية بل

امتد ليشمل عالمه الجواني، إذ تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه ولأنماط سلوكه. ويرجع المسيري ذلك الوضع لعدة أسباب[11]:

1- طبيعة الإنتاج الصناعي لا تسمح بالتنويع

2- إيقاع الحياة السريع الآلي في العصر الحديث

3- أدي تآكل المؤسسات الوسيطة إلي تفاقم هذه الظاهرة، فالأسرة علي سبيل المثال تحمي الفرد قليلا من تغلغل عوامل التنميط في حياته الخاصة ووجدانه، وهي تزود الفرد ببيئة اجتماعية مفعمة بالحميمية، إيقاعها يتفق وإيقاعه، أو يمكن ضبطه ليتفق والإيقاع الملائم له ليكتشف أبعاده الداخلية، بدلا من أن يفرض عليه أن يتبع إيقاعا خارجيا حادا ويدخل قالبا محددا.

4- من الملاحظ في العصر الحديث أن الإنسان حركي نسبي، فهو لا يتقيد بمطلقات أو ثوابت، تسيطر عليه عقلية "الترانسفير" (التنقل)، وهو علي استعداد لتغيير قيمه بعد وقت قصير، فيقع فريسة صناعات اللذة والإعلانات التي قامت بعملية هندسة اجتماعية شاملة فأعادت صياغته بما تراه يخدم صالحها.

5- لعبت شركات التسويق والإعلام دورا حاسما في عملية التنميط، إذ جعلت الناس تعتقد أن أنماط السلوك النمطية هي الأنماط الطبيعية.

6- من أبرز أسباب التنميط ظهور الدولة العلمانية المركزية التي لا تتعامل إلا مع وحدات إدارية ضخمة، وتبذل أقصي الجهد لترشيد الواقع الاجتماعي والإنساني حتى يمكنها التحم فيه والتخطيط له وتوجيهه وتوظيفه لصالحها، أي حوسلته بتعبير المسيري. وليست عملية الترشيد هذه سوى عملية تنميط، فبدونها يصبح الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعا مركبا غير متجانس لا يمكن إخضاعه لعمليات الحوسلة.

نهاية التاريخ

يبدو أن المسيري يتفق مع فكرة نهاية التاريخ ليس بمعناها الفلسفي في المنظور الهيجلي وإنما يأخذها من زاوية المآل التاريخي لتشيؤ وتسليع ومادية وتنميط حياة الإنسان ولكن ربما كان من المهم أن يبحث المسيري عن مفهوم آخر يناسب أكثر فكرته هو لأن مفهوم نهاية التاريخ استقر معناه الفلسفي عند مضامين ورمزية معينة،

وكان هيجل أطلقه في بداية القرن التاسع عشر عندما هزمت الثورة الفرنسية وتحديدا نابوليون الممالك الأوروبية وأهمها مملكة بروسيا مما جعله يري أن التاريخ وصل لنهايته مع انتصار مباديء الثورة الفرنسية الليبرالية والتي سوف تؤسس تاريخا جديدا يتميز بهيمنة نموذج واحد للدولة هو الدولة القومية ونموذج واحد للديمقراطية هو الديمقراطية الليبرالية الغربية وحين يتجسد العقل الكلي. وفكرة نهاية التاريخ تعنى في جوهرها انتهاء الصراع بعد انتصار نموذج معين. فالمسيري استخدم المفهوم ليؤيده فيما يبدو من حيث أنه يؤسس ثنائية محددة حتى تلائم نموذجه التفسيري، هي ثنائية النظرة للتاريخ بين منظور يعتقده هو ومفاده أن التاريخ يصنع أو يتحرك بتوجيه إلهي وهذه رؤية محض عقدية لا تعطي للبشر قدرة مهمة في صناعة التاريخ وتوجد رؤي مغايرة حتى داخل المنظومة الحضارية العربية الإسلامية مثل المعتزلة وإخوان الصفا، والطرف الآخر من الثنائية يذكرها المسيري وتتصل بتصور أن التاريخ يتحرك إما دون غائية فهو حركة دون هدف، أو أن غائيته مثل معياريته مستمدة من الطبيعة/المادة.

ورغم أن فكرة نهاية التاريخ هي فكرة محافظة تنكر ديمومة الصراع الاجتماعي وتتجاهل جدل المادة/ الروح وغير ذلك، إلا أن المسيري يبشرنا بتاريخ جديد يتسم بالتركيبية والتفتح علي أفاق جديدة يكون للإنسان فيها محافظا علي كينونته وأخلاقياته كبديل لهيمنة التشيؤ والعدمية وطغيان الاستهلاك المصاحب للعلمنة المناضلة أو الإيديولوجية الأحادية المعادية لتغلغل الدين في المجتمع كما ذكر محمد أركون لا المنفتحة أو الجديدة، أو القفص الحديدي عند فيبر، التي أري أن مفهوم محمد أركون ربما كان أكثر قدرة علي التفسير في هذا الصدد. ولكن المسيري يساند هذا المفهوم- نهاية التاريخ- لوصف النماذج التي سماها بالحلولية الواحدية المادية الشاملة التي تترجم نفسها في عالم السياسة إلي نظم طوباوية شمولية فاشية أي تقهر الإنسان ولو كانت ليبرالية لأنها تعطيه ديمقراطية من دون حرية بتعبير ماركيوزة أو تقهره بالدعاية والتشويق بتعبير المسيري، دون أن يقدم تحليلا لمآل هذه العلمانية التي يسميها شاملة في المجتمعات الغربية ولا كيف يتحرر المجتمع العربي والإسلامي من تأثيرات

عولمة وعلمنة الاستهلاك واللذة، سوي حلول يعتمد فيها علي طرح يستند إلي معنى أخلاقي ينحصر في الجانب الديني دون الفلسفي المتجاوز.

وقد أوضح المسيري أن مثل هذه النماذج العلمانية تحوي داخلها دائما "قابلية" لإعلان نهاية التاريخ، فما هو مجهول ليس بغيب بل ما لم يستطع العلم والقوانين العلمية الصارمة التوصل له بعد، ويتداخل المطلق والنسبي وينتهي الجدل ويصبح التاريخ دائريا مثل الطبيعة علي حد قوله. ويري بناء علي ذلك "ورغم مركزية فكرة نهاية التاريخ (والحلول النهائية والفردوس الأرضي واليوتوبيا التكنولوجية) إلا أن حدة الحمى الطوباوية المشيحانية التكنولوجية تختلف من عقيدة لأخرى. فهي خافتة مثلا في الفكر الليبرالي، ولكنها بغير شك كامنة فيه، فهو فكر يدور حول فكرة التقدم والإيمان بأن كل مجهول لابد أن يصبح معروفا (فلا مجال للمجهول أو الغيب)، الأمر الذي يعني تزايد التحكم (الإمبريالي) في الواقع، إلي أن يصل الإنسان إلي قدر عال من المعرفة العلمية لقوانين الطبيعة، بحيث يمكن تحقيق ما يشبه السعادة الكاملة المخططة المبرمجة .. أي الفردوس الأرضي"[12]

أزمة المعنى

يعتبر مفهوما المعنى والقوة من أهم مقومات رؤى العالم والذات، ونحاول هنا استكشاف تصور المسيري لهما، وهو يبدأ بعرض الانتقادات ومنها انتقاداته هو لمفهوم أزمة المعنى الذي راج في كثير من الأعمال المعرفية والأدبية والفنية في المجتمعات الغربية، فهذا المصطلح يشير إلي أن الإنسان في المجتمع الحديث (الغربي بالطبع) يشعر بأن كل حاجاته المادية تم تلبيتها إلي درجة كاملة، كما أنه يعيش في مجتمع يسود فيه القانون، وتحكمه المؤسسات التي تضبط كل تفاصيل حياته وتوفر له الراحة المادية الكاملة. ورغم كل هذا، يحس هذا الإنسان بافتقاره إلي شيء أساسي ما، هو المعنى الكلي النهائي لحياته. فعلي الرغم من أن كل تطلعاته المادية تم إشباعها، تظل حياته مجموعة من التفاصيل المتتالية المتناثرة التي لا قصد لها ولا هدف، وبالتالي لا معنى لها. ومن هنا تنشأ أزمة المعنى التي هي أزمة تتم علي الصعد الكلية والنهائية للوجود الإنساني، وليس علي الصعد الاقتصادية والسياسية، أي أنها أزمة إنسان باعتباره إنسانا، لا باعتباره منتجا أو مستهلكا، أي إنسان يحس أن جزءا كبيرا من

كيانه وإمكاناته لم يتحقق داخل المجتمع الغربي الحديث، ولذا فإن حل هذه الأزمة يجب أن يتم علي مستويات غير مادية، وهو الأمر الذي لم تنجح فيه بعد المجتمعات الغربية.

يستعين المسيري مجددا بأفكار فيبر لدعم رؤيته، إذ يذهب فيبر إلي الربط بين أزمة المعنى وعمليات الترشيد في الإطار المادي، فالترشيد الإجرائي يفضي إلي تباعد ميادين النشاط الإنساني عن بعضها البعض، فيتم ترشيد كل ميدان وفقا لقوانينه الخاصة وقيمه الذاتية المستقلة ومنطقه الداخلي المتميز. فترشيد الميدان الاقتصادي يعني تطبيق المعايير الاقتصادية، وترشيد الميدان السياسي يعني تطبيق المعايير السياسية. وهو ما يؤدي إلي[13]:

1- انحسار الأسئلة الكلية والنهائية وتقلصها وانسحابها داخل مجالها (الديني وربما الفلسفي).

2- يترتب علي ذلك أن تصير الدوائر الأخرى غير مجدية وتافهة ولا علاقة لها بما هو إنساني وكلي ونهائي.

3- والأخطر من هذا أن الدوائر المختلفة تصبح غير منسجمة، بل ومتناقضة أحيانا. فترشيد المجال الاقتصادي يعني تنمية الثروة وزيادة الإنتاج والتوصل إلي خير الطرق وأنجحها لتحقيق هذا الهدف. لكن أفضل السبل وأكثرها نجاحا من منظور إنساني قد يفيد التضحية بالكرامة الإنسانية والشخصية الفردية، فما هو رشيد في مجال يصبح غير رشيد في مجال آخر. فالترشيد إذن ليس عملية متكاملة، بل عدة عمليات مستقلة متجاوزة، أي أن الترشيد يؤدي إلي تجزئة الإنسان، وإلي ظهور أزمة المعنى الكلي والنهائي.

في إطار نقده لعملية الترشيد في المجتمعات الغربية والتي ارتبطت بشدة بسيادة التكنولوجيا بما أدي لضعف خيارات الإنسان وتنامي خضوعه لسيطرة المؤسسة / الآلة وللعلم بالمعنى الكمي القياسي الصارم، يستند المسيري إلي تقويم هابرماس للحضارة الغربية الحديثة التي تتميز بالتركيز الشديد علي التقانة بدلا من التركيز علي الهرمنيوطيقا أو التفسير، وتوسيع نطاق التفاهم والتواصل بين البشر ما أدى لتهميش الاتجاهات التأملية والنقدية والجمالية في النفس البشرية. ولهذا يذهب هابرماس إلي أن

هذا التركيز الأحادي يعنى أن الإنسان لا يستعمل كل إمكانياته الإنسانية في تنظيم المجتمع، ويركز علي الترشيد في تقيد باعتبارات النظم الإدارية والاقتصادية والسياسية التي يفترض فيها أنها ستزيد تحمه في الواقع. كل هذا يؤدي طبعا إلي ضمور حياة الإنسان، إلي أن يصبح الترشيد هو "استعمار عالم الحياة".

ومن هنا يري هابرماس أن القوى المعارضة للمجتمع الحديث ليست هي القوى المشغولة بقضايا التوزيع، بل المشغولة بأسلوب الحياة، ولذا فهي ستتصدى لعمليات الترشيد الأداتي حتى يمكن وقف عملية الترشيد الجزئية هذه. وكي يتمكن الإنسان من التعبير عن كافة إمكاناته الإنسانية، يطرح هابرماس نظرية الفعل التواصلي، وهي نظرية عالمية تؤكد الجانب الانعتاقي للترشيد، حيث يتم الحصول علي الصدقية والشرعية عبر تحليل شروط التواصل اللغوي النماذجي[14]، بحيث يمكن التوصل إلي الإجماع عن طريق الحوار. يري المسيري أنها حالة مثالية نماذجية بما يفيد أنها قد لا تتحقق، بينما يأمل هو أن مشروعه حول عودة الاعتبار للدين ببعده الأخلاقي والمجتمع بدفئه التقليدي مع أنه حالة نماذجية مثالية أيضا أن تتحقق. ورغم أن المسيري يؤمن بالتجاوز والتطور، لكنه لا يحفل بتركيب وتعقيد نموذجه بحيث يصنع منه جدلا يتخطي معوقات الانفصام بين نموذجه والنموذج الترشيدي الغربي. كما أن نقد المسيري لهابرماس يركز علي حالات لم يتحقق فيها الإجماع بل القهر السلطوي الذي ساقت به نظم حاكمة معينة مثل النازية والفاشية شعوبها إلي تدمير واسع ومنهجي لنفسها ولبشر آخرين : فهو يتساءل أي المسيري ماذا لو تم إجماع الأغلبية علي إبادة الأقلية كما في المجتمعات النازية، والذي حدث من النازية لا يعبر عن إجماع أغلبية بل عن نظام تحول بسرعة للدكتاتورية واعتمد علي حشد الألمان وتعبئتهم إيديولوجيا بالقوةوالقهر وبالترغيب معا. ويسأل المسيري أيضا: وماذا عن إجماع الشعوب الأوروبية علي استعمار العالم واستنزافه من فائض القيمة، والذي حدث أنه ليس إجماعا بل سيطرة للرأسمالية ورجال الكنيسة وقوة المستعمر العسكرية؟ ويري المسيري أن الغدر والقتل والخديعة هي الحالة الإنسانية الطبيعية عند هوبز ومكيافيللي، ولكن هناك حالات عديدة لمضمون إنساني أخلاقي دافع عنه مفكرون غربيون لا يمكن إنكاره، كما أن افتراض الخديعة والشر في النفس البشرية ليس حكرا علي الغربيين فبين المسلمين والعرب من

حكام وفقهاء من ذكر ذلك كي يبرر تسلط الحاكم مثل معاوية ومحمد علي الذي طبق ما جاء في كتاب الأمير دون أن يقرأه والجبرية ومن اعتبروا وجود الإمام واجبا حتى ولو جاء عن طريق التغلب وغيرهم.

ثم يقفز المسيري إلي نتيجة معممة بشدة مبنية علي تساؤلاته سالفة الذكر، وهي أن ثمة اتجاها إمبرياليا كامنا في العقل (إن كان يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة)، حتى في مرحلة العقل التواصلي والعلوم النقدية، بما يؤدي لتحويل النشاط العقلي إلي نشاط إمبريالي(15). هنا يوسع المسيري من مفهوم الإمبريالية بما يؤدي لفقدانه معناه الأصلي الخاص بالتوسع الاستعماري الرأسمالي، كما أنه لا يقول لنا لماذا حتى مرحلة العقل التواصلي والعلوم النقدية تحتوي علي تضمينات إمبريالية بينما نشأت هي في الأساس كنقد للنزوع والمآل الاستهلاكي الذي يجعل البشر متشظين منعزلين عن بعضهم البعض مربوطين فقط بقبضة المؤسسة الآلة الكبري كما عبر "آلان تورين" وهابرماس وماركيوزة ممن بحثوا عن الوجه الإنساني والبعد الأخلاقي الذي ليس بالضرورة أن يستمد نفسه من الأديان، فإن تجارب وتفاعلات البشر تؤسس لأخلاقيات لا تقل في أهميتها عما جاءت به الأديان. وقد أنتجت هذه الكتابات حركات اجتماعية ذات منطلقات أخلاقية مستمدة من حقوق الإنسان تعادي الإمبريالية والنزوع الإمبراطوري الأمريكي والتمييز العنصري والتطهير العرقي كما في حركات مناهضة العولمة والعدوان علي العراق ومناهضة التطهير العرقي الذي تمارسه إسرائيل بحق الفلسطينيين وحركات الدفاع عن حقوق الإنسان وضحايا برامج التكيف الهيكلي التي تفرضها مؤسسات العولمة كمنظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومجموعة السبع الصناعية المسماة خطأ الثمان لإدخال روسيا إليها لتخفيف الطابع الغربي الإمبريالي عنها.

ومن الملفت للنظر وما يشكل مفارقة فعلا أن المسيري الذي يستشف من نقده أنه تقدمي النزعة إنساني النزوع ينتقد أراء ماركيوزة وهابرماس التقدميين النقديين، ويتفق مع رؤية واحد من عتاة المحافظين الجدد وأكثرهم يمينية وعنصرية ومن المؤسسين للاتجاه المحافظ الجديد الحاكم في ظل إدارة جورج دبليو بوش أو بوش الابن، وهو إرفنج كريستول Irving Kristol والد وليام كريستول أحد رواد هذا

الاتجاه والذي روج له عبر مجلته "ويكلي ستاندارد" Weekly Standard وعدت أبرز الأدوات الإعلامية لترويج "مشروعية" الحرب علي أفغانستان والعراق ودفاعا عن تدمير إسرائيل المنهجي والمنظم للشعب الفلسطيني. فقد كان إرفنج الأب متدينا محافظا بالمعنى الأمريكي رافضا حالة العلمنة التي وصل إليها، لكنه كمحافظ كان يدافع عن استخدام القوة المسلحة ضد الاتحاد السوفييتي ويعتبر أن الاحتواء كسياسة كانت أداة ضعيفة جعلت موسكو تعتقد بضعف وتخاذل أمريكا ما مكنها من التوسع ونشر الشيوعية ورعاية النظم الحاكمة المارقة المتمردة علي القيم الأمريكية وهي كانت- بالعكس- نظما ثورية وطنية بالطبع. وفي الداخل الأمريكي تمحورت أفكار اليمين المحافظ الجديد إلي جانب التدين والحفاظ علي الأسرة بالرمزية الأمريكية حول الإبقاء علي التمييز ضد الأقليات مثل السود وعلي الأغنياء ونوع من الوحدة "العضوية" لأمريكا في مواجهة الخطر الخارجي سواء تمثل في الشيوعية أم في النظم الثورية أم في جماعات العنف المسلح ذات المنحي الإيديولوجي الذي يبرر العنف باسم الإسلام.

لكن المسيري يتفق مع أفكار إرفنج الأب لأنها فقط تدعم نقده لحالة الأحادية المادية النافية للإنسان ويري أن ما قدمه هذا الكاتب يتفوق في جذريته في مجال نقد العلمانية والحداثة علي غيره حتى بمن فيهم من يسميهم العلمانيين العرب، هو مثقف أمريكي يهودي أكد في دراسة له عن العلمانية أن العلمنة جزء عضوي من عملية التحديث، وهو يصف العلمنة بأنها "رؤية دينية حققت انتصارا علي كل من اليهودية والمسيحية"ز ويتابع المسيري أن إرفنج يصر علي تسميتها "رؤية دينية" أي رؤية شاملة لأنها تتضمن مقولات عن وضع الإنسان في الكون وعن مستقبله لا يمكن تسميتها علمية، لأنها مقولات ميتافيزيقية لاهوتية. في هذا الدين (العلماني) يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها، كما أن العالم ليس له معنى يتجاوز حدوده، وبوسع الإنسان أن يفهم الظواهر الطبيعية وأن يتحكم فيها وأن يوظفها بشكل رشيد لتحسين الوضع الإنساني. ذلك أن المقدرة علي الخلق، التي كانت من صفات الإله، صارت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهرت فكرة التقدم[16]. وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي للكل من الليبرالية والاشتراكية.

وينقل المسيري عن كريستول ما ذكره من أن معدلات العلمنة ارتفعت لأقصى حد في الولايات المتحدة، بل إن العقائد الدينية ذاتها تمت علمنتها ولم تعد عقائد دينية، بل صارت نوعا من المهدئات النفسية التي تساعد الإنسان علي تحمل التوترات الناتجة عن العصر العلماني الحديث. وقد طرح كريستول تفسيرا لهذه الظاهرة يرتكز علي مقدمات فلسفية وتاريخية مفادها أن العقيدة العقلانية للإنسانية العلمانية بدأت تفقد مصداقيتها تدريجيا، رغم هيمنتها التامة علي مؤسسات المجتمع الأمريكي. ويرجع كريستول هذه الوضع إلي سببين[17]:

أولا: يمكن للفلسفة العقلانية العلمانية أن تزود المجتمع بوصف دقيق للمسلمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي، ولكنها لا تستطيع أن تزود المجتمع بهذا النسق نفسه. ذلك أن العقل قادر علي تفكيك الأنساق الأخلاقية، بيد أنه لا يستطيع أن يولّدها، إذ أن الإنسان يقبل الأنساق الأخلاقية من منطلق إيماني غير عقلي، والعقل المحض لا يمكن أن يتوصل إلي أن جماع المحارم خطأ، أو أن مضاجعة الحيوانات شر، ذلك أنه ليس معروفا لدينا إن كانت الحيوانات تتمتع بهذه العلاقة الجنسية أم لا. وبسبب هذه الفوضي الأخلاقية، صار من المستحيل علينا تنشئة الأطفال، وظهرت أجيال قلقة لا تجد لنفسها مخرجا من هذا الوضع.

ومن الواضح أن النسق الأخلاقي الذي يتحدث عنه كريستول إنما يستمد من منحي إيديولوجي وتفسير إيديولوجي محافظ للدين من حيث أنه ينتمي للأصولية الإنجليكانية المعمدانية ذات الامتدادات العنصرية في مواجهة التفتح الديني لدي طوائف بروتستانتية أخرى. ويبدو أن المسيري يتفق مع كريستول في تغييب دور التطور الحضاري الثقافي والعلمي إلي جانب الدين بمعناه الطقوسي الأخلاقي التعبدي، الذي أوضح خطورة مضاجعة المحارم والحيوانات.

ثانيا: لا يمكن أن يكتب البقاء لمجتمع إنساني إن كان أعضاؤه يتصورون أنهم يعيشون في عالم لا معنى له. والواقع أن المجتمع - الغربي طبعا - ومنذ القرن التاسع عشر شهد كون تاريخ الفكر الغربي مجرد رد فعل للشعور بأن العلمانية أدت إلي ظهور عالم لا معنى له، وهي تحاول أن تحل هذه المشكلة بأن تؤكد للإنسان أنه يسيطر علي

نفسه وعلي الطبيعة عن طريق الاستقلال والإبداع، وهو أمر يراه كريستول مجرد خداع للنفس. وقد توقع كريستول تراجع العلمانية وتزايد الانتماء الديني.

الهـــوامش

1- انظر كمثال: عبد الوهاب المسيري، رحلتي في الجذور والحصاد والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة: هيئة قصور الثقافة، 2001
2- انظر في ذلك: المسيري، رحلتي في الجذور والحصاد والثمر، مصدر سابق
3- ورد في: كافين رايلي، "مفكر عربي في سياق عالمي: المدخل إلي فكر المسيري"، في: أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، المجلد الأول القاهرة: دار الشروق، 2004، ص 54
4- نفس المصدر، ص54
5- انظر: المسيري، رحلتي في الجذور والحصاد والثمر، مصدر سابق
6- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، القاهرة: دار الشروق، 2002، ص ص105-106
7- انظر في ذلك: عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في اجتماع المعرفة، القاهرة، 1981.
8- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ص134-136
9- نفس المصدر، ص137
10- نفس المصدر، ص ص138-139
11- نفس المصدر، ص ص143-144
12- نفس المصدر، ص158
13- نفس المصدر، ص 174
14- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الثاني، القاهرة: دار لشروق، 2002، ص ص32-33
15- نفس المصدر، ص33.
16- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ص101-102
17- نفس المصدر، ص ص102-103.

صدر من أوراق فلسفية

العدد الأول	نيتشه
العدد الثاني والثالث	جيل ديلوز – فتحى التريكى
العدد الرابع والخامس	ليوتارد – يحيى هويدى – على لومليل
العدد السادس	الفلسفة الألمانية (1) القرن 19
العدد السابع	الفلسفة الألمانية (2) القرن 19
العدد الثامن	هيدجر – حسام الألوسى
العدد التاسع	بول ريكور – بختى بن عودة – أميرة مطر
العدد العاشر	هابرماس – محمد مهران
العدد الحادي عشر	كانط – (الذكري المئوية الثانية)
العدد الثانى عشر	دريدا – صلاح قنصوة
العدد الثالث عشر	فويرباخ – عبد الوهاب بوحديبة
العدد الرابع عشر	سارتر في الثقافة العربية
العدد الخامس عشر	جماليات السينما
العدد السادس عشر	جاك لاكان – مصطفى صفوان
العدد السابع عشر	ايمانويل ليفيناس – عادل ضاهر
العدد الثامن عشر	هيجل والفينومينولوجيا
العدد التاسع عشر	عبدالوهاب المسيرى

نقد المسيري للرؤية المادية للعالم:

فاطمة الزهراء كفيف قاضي

مقدمـــــة:

يعتبر الدكتور"عبد الوهاب المسيري" الآن في مقدمـــة المفكـــرين العـــرب والمسلمين الذين يعملون على إنجاز مشروعهم الثقافي والفكري ، وهو يعبر عـــن اتجاه جديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصرين .

كما يتضح من موسوعته الضخمة التي أصدرها عام 1999م فـــي ثمانيـــة مجلدات بعنوان : "اليهود واليهودية والصهيونية" وكانت عملا غير مـــسبوق فـــي المكتبة العربية .

والحديث عن المسيري متشعب وواسع لا يروي ظمأ الباحـــث ، ويحتـــاج دراسات عميقة وطويلة جدا ، من هذا المنطلق آثرت في هذا البحث المتواضـــع أن لا أناقش موضوع حول "اليهود واليهودية والصهيونية " كما هي عادة الكثيـــرين ، وإنما أردت أن نستثمر فكر المسيري الذى سعى فيه إلى تسديد مسار الرؤية الماديـــة للكون ، ففي رأيي فإن هذا العمل لم يستنفذ بما فيه الكفاية وبشكل مدروس، من هـــذا المفكر الذي يملك قدرة كبيرة وجبارة في وصف الواقع وفهمه ونقده وعقلنته .

إنها دراسة اجتهد الدكتور "عبد الوهاب المسيري" العـــالم بـــالفكر الغربـــي وتياراته وفلسفاته أن يقدم فيها للقاريء العربي وجهة نظر نقدية جديـــدة . للرؤيـــة الفلسفية المادية التى تعد المرجعية الفكرية والنموذج المعرفي للعديد من الفلـــسفات الحديثة كالماركسية والبرغماتية والداروينية، كما تشكل الإطار المرجعي لرؤيتنـــا للتاريخ والتقدم والعلاقات الإنسانية ، بل أحيانا لأنفسنا . وعمل المسيرى هو نقـــد لهذه الرؤية المادية للعالم.

وانتقال المسيري من المرجعية المادية إلى المرجعية الإســـلامية قـــد مـــنح الخطاب الإسلامي المعاصر أدوات ومناهج جديدة في نقد النموذج الغربي .

1- **نقده للعلمانية:**

كيف نظر عبد الوهاب المسيري في نقده للعلمانية؟

أرجع المسيري بداية ظهور هذا المصطلح الى عام (1648 م) عندما تم توقيع صلح وستفاليا و بداية ظهور الدولة القومية الحديثة ، والعلمانية هى ترجمة لكلمة (سكيولاريزم Sécularisme) الانجليزية. التى كان معناها في البداية محدود الدلالة ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول أو الابهام ، إذ تمت الاشارة الى (علمنة) ممتلكات الكنيسة ونقلها الى سلطات غير دينية، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. و في فرنسا في القرن 18 اصبحت الكلمة تعني من وجهة نظر الكنيسة الكاتوليكية، (المصادرة غير الشرعية للممتلكات الكنيسة).

وما يهمنا نحن في هذه النقطة ليس مختلف التعريفات لمصطلح العلمانية بل سنطرح تعريفا لها من خلال النموذج الكامن من ورائها، فسنطرح فكرة العلمانية من دائرتين الجزئية و الكلية (الشاملة).

أ- **الأولى:** وهي رؤية جزئية للواقع (إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمولية، وتذهب هذه الرؤية الى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد وربما بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامة، وهو ما يعبر عنه أحيانا بعبارة (فصل الدين عن الدولة) وتلتزم هذه الرؤية الجزئية، الصمت بشأن المجالات الاخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات اخلاقية وإنسانية، وربما دينية، أو جود ما ورائيات وميتافيزقيا، ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو اخلاقية، كما أنها رؤية محددة للانسان، فهي قد تراه إنسانا طبيعيا- ماديا في بعض جوانب حياته وحسب (الحياة العامة) ولكنها تلتزم الصمت فيما فيما يتصل بالجوانب الاخرى من حياته، وفيما يتصل ببيان الوجود الانساني ومقدرة الإنسان على التجاوز، ولذا فهي لا تسقط في الواحدية الطبيعية- المادية – بل تترك للانسان حيزه الانساني يتحرك

فيه (ان شاء) (ويرى كثير من المسلمين و المسيحيين أنه لا تعارض بين النــوع من العلمانية و الايمان الديني).

ب- **الثانية:** رؤية كلية و شاملة للعالم ذات بعد معرفـي (كلـي ونهـائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيـات (الميتافيزيقيــة) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في اطار المرجعية الكامنـــة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز لــه، وأن العالم بأسره مكون اساسا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحـوي ايــة أسرار، و في حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف . ولا تكترث بالخـصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت هذه المادة تشكل كلا من (الانسان و الطبيعة)(١).

ومن ثم فالعلمانية الشاملة رؤية واحدية طبيعية مادية تصفى الثنائيات فتلغي الحيز الانساني تماما، إذ لا يوجد فيها سوي مجال واحد هـو الحيـز الطبيعـي- المادي ، ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مـصدر المعرفة، فالعالم المعطى بحواسنا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه)، كمـا يتفرع عنها رؤية اخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للاخلاق).

وبما ان المادة في حالة حركة دائمة، لا توجد أية قيم اخلاقية ثابتة. وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مسارا واحدا، وان اتبع مسارات مختلفة فإنه سـيؤدي فـي نهاية الامر الى النقطة النهائية نفسها).

ورؤية للإنسان (الإنسان جزء لا يتجزء من الطبيعة – المادة – لـيس لــه حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم هو ظاهرة بسيطة احادية البعد، وهو كائن ليس له وعي مستقل، خاضع للحتميات المادية المختلفة، غيـر قـادر علـى التجـاوز والاختيار الاخلاقي الحر، أي أنه يتم تفكيكه وتسويته بالكائنات الأخرى)(٢).

كل هذا يعني في نهاية الامر وفي التحليل الأخير تاريخانية زمنية نسبية لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية.

والعلمانية الشاملة بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين عن الكهنــوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة كما يسمى في (الحياة العامة)، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والاخلاقية والانسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة المادة و الحواس) عن العالم. أي عن كل من الانسان (في حياته العامة والخاصة والطبيعية) بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها.

2 - "العلمانية" والاتجاهات المادية والانسانية في الغرب:

في عام 2002 أصدر الدكتور المسيري آخر انتاجاته الثقيلة وهي موسوعة "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" وقام بتفكيك البنية المعرفية للمنظومة الثقافيــة الغربية، ودراسة سياقاتها الفلسفية وظروفها المحيطة التي أدت الى إندفاعها باتجاه النزعة المفرطة في المادية، وسيطرت حالة من العلمانية الشاملة على كل الانــساق المعرفية السائدة، الأمر الذي أدى الى "تشييء" و"تسلع" و"حوسـلة" الإنـسان فــي الغرب بشكل أفقده إنسانيته و حوله الى مجرد "شيء" و"سلعة" و"وسيلة" تلهث وراء اشباع نزعاتها الجسدية والرفــاه المــادي دون أي اعتبــار للمنظومــة القيميــة والأخلاقية. يقول: "أدعو الى مركزية الإنسان، أبحث عن قاعدة اخلاقية مــشتركة بين الديانات، والاتجاهات الانسانية في الغرب، الحضارة الغربية تتجــه بالبــشرية نحو الكارثة وتحول الانسان الى جسد يبحث عن إشباع المتعة والرغبة".

من يقرأ للمسيري عن المادية سيجد عنده نزعة موغلة في الاتجاه الانساني في مقابل تبخيس لقيمة المادة وضرورتها في العمران البشري والتطور الحضاري هناك نزعة للتقيل من قيمة الحضارة ومركزيتها في الحياة البشرية.

إذا كان الهجوم على المادية من قبل المسيري هذا يعني أن المادة أصــبحت تسيطر علينا (ففكرة الانسان الطبيعي هي أساسا فكرة مادية لان الانسان فيها يــرد الى الطبيعة ويرد الى المادة ، فالمسيري يرى أن الإنسان كائن متميز عن الطبيعة ومتميز عن المادة.

فقد ميز في كتابه بين نوعين من العلمانية "العلمانية الجزئيــة" و"العلمانيــة الشاملة" وهو يتحدث عن العلمانية الشاملة فهي مغرقة في المادية، وهي دين يؤمن بالمادة، ورؤية شاملة تعبر عن نفسها في كل مناحي الحياة. وهو لا ينكر المــادي فهو يرى أن الجانب المادي في حياة الانسان شيء حتمي، حين يشير الى طريقــة بناء المسجد فيقول:

" لو عرض علينا مهندس علماني جيد، ومهندس اسلامي ســيء فــسنختار بالطبع العلماني....... ولكن في النهاية، عندما يقام المسجد فهناك شعائر وطقــوس دينية لابد أن تقام وهي تستبعد هذا المهندس العلماني ......"[٣] أي أن المسألة من جديد هي مسألة توازن بين البعد المادي و البعد الانساني.

يرى المسيرى أن الحضارة الغربية الحديثة لا تقوم على هذا التــوازن بــل هي حضارة تهدد الانسان. تهدده على مستوى المصادر الطبيعية يقول: "حيث نرى لاول مرة في تاريخ الانسانية أن الانسان ينفق على اسلحة الدمار أكثر بكثير ممــا ينفق على وسائل الانتاج ، ونرى في أهم القطاعات الاقتصادية ممارســة لغــسيل الاموال، والمخدرات، الأزمة البيئية التي تهدد الانسان تهديدا شاملا، تقلبات المناخ غير الاعتيادية... فالمسألة ليست من اختراعي، فأنا غير مــسؤول عــن الاحبــاط والتشاؤم الذي يصيب الانسان. لان كل ما أفعله هو أنني أركز عى مجموعة مــن المعلومات يحاول النموذج المادي تهميشها وأنا أرى أنها مركزية".

فالمسيري يدعوا الى مركزية الانسان كانسان في هذا الكون، وكمسلم لــيس لديه أي اشكال مع العلمانية الجزئية، وانما اشكاليته الرئيسية مع العلمانية الــشاملة التي تسقط القيمة، وتتمحور حول المادة، فهو يدعوا لاكتشاف القاعــدة الاخلاقيــة المشتركة بين الاديان والاتجاهات الانسانية في الغرب التي تــشمل فــي حركــات مناهضة للعولمة، وبعض الاتجاهات الفلسفية، والذين اكتشفوا ان الكرة الارضــية غير قادرة تحمل الحداثة الداروينية التي تقودها أمريكا.[٤]

قراءة في مفهوم التقدم:

أصبح الاطار الكلي والنهائي لمفهوم التقدم كما يقول المسيري: "ليس الإنسان كانسان وانما مقاييس ليست بالضرورة إنسانية مثل الإنتاجية ومعدلات الاستهلاك، ولهذا ظهرت مؤشرات على التقدم ومقاييسه ذات طابع مادي كمي لا تكترث بإنسانية الإنسان". فمفهوم التقدم في المنظومة الغربية، يدور في اطار المرجعية المادية الكامنة (في عقل الانسان والطبيعة) ويستند إلى عدة منطلقات، تمكن تلخيصها على النحو التالي:

يستند مفهوم –التقدم– مثل كل المفاهيم الفلسفية و المعرفية الغربية الحديثة الى المطلق العلماني: الطبيعة المادة، كما هو شأن القوانين، الطبيعة/ المادة–عملية حتمية ، تتم على الرغم من ارادة الافراد وخارجها، ولا يمكن لاحد ايقافها (فما يدفع التاريخ هو قوانين الطبيعة الكامنة فيه).

وبالتالي فعملية التقدم مثل (الطبيعة/المادة) ليس لها غائية انسانية محددة أو مضمون اخلاقي محدد.

التقدم (مثل الطبيعى/ المادة) مجرد حركة أو عملية، وعملية التقدم لا علاقة لها بأي قيم دينية أو أخلاقية أو انسانية، ومن ثم قد تتساقط مثل هذه القيم نتيجة عملية التقدم المستمر والحتمي .

– ولكن التقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني الانتقال (الترانسيفير) دون تحديد الهدف من الحركة، ومن ثم يتحول التقدم Progress إلى مجرد عملية بروسيس process. التقدم بذلك يصبح بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، ومن ثم يصبح هو الوسيلة أو الغاية، فنحن نتقدم كي نحرز مزيدا من التقدم (وهي عملية لانهائية)، أي أن التقدم ليس حتميا وحسب، وانما نهائي أيضا، فهو تقدم وحسب فثمة تحيز– للرؤية المادية – كامن في مفهوم التقدم الغربي، فالتقدم هو ما يساعد على تحقيق قانون الحركة (المادي العام) وقد اكتشف

الغرب ان التقدم هو زيادة المنفعة، وتعظيم اللذة لاكبر عدد ممكن من البشر، وبالتدريج اصبح التقدم هو تزايد القوة والسلطة، معنى هذا أن الانسان هنا هو الإنسان الطبيعي/ المادي ذو الاحتياجات المادية العامة (ثم أصبح الانسان الطبيعي/ المادي الأبيض في المنظومة الامبريالية).

– على الرغم من التحدث عن التقدم كعملية لانهائية، فانه اكتسب مضمونا ماديا كميا انسانيا (بمعنى أنه مفهوم يسير اختزالي، يلخص هدف الانسان في الكون في بضعة أهداف نهائية ذات توجه مادي حاد) وأصبح الاطار الكلي والنهائي لمفهوم التقدم ليس الانسان كإنسان، وانما مقاييس ليست بالضرورة إنسانية ولهذا ظهرت مؤشرات على التقدم و مقاييسه ذات طابع مادي كمي لا تكترث بانسانية الانسان، مثل: عدد الهواتف – نسبة البروتين- عدد السيارات وسرعتها – طول الطرق، معدل تحرك البشر وانتقالهم وحركتهم، وهي مقاييس ترتكز على ما يقاس، وأما ما لا يقاس فقد استبعد أو همش، وتركز على العام دون الخاص، ولهذا فهي تسقط كل الخصوصيات الدينية والانسانية والاخلاقية وترتكز على قياس الثمرة المباشرة العاجلة والمحسوسة. دون الثمن الآجل غير المباشر، وغير الملموس، ولذا تمت ازالة المدن القديمة باسم التقدم وتم غزو العالم لنفس السبب، وقد ابيدت الشعوب والاقليات لتحقيق نفس الهدف. وتصاعد ايقاع المجتمع، وتقطعت الاواصر الإنسانية لنفس الحجة، وقضى عى كل الخصوصيات (حتى وصلنا الى قمة التقدم والنظام العالمي الجديد ونهاية التاريخ والانسان) ودون أي حساب للنتائج السلبية لكل هذه العمليات التقدمية.

– ويتضح تحيز مفهوم التقدم المادي، إن طالبنا استخدام مفهوم مثل الطمأنينة والسعادة كمعيار للتقدم، فالرد على ذلك معروف، وهو أن الطمأنينة والسعادة أمور نسبية ومتغيرة لا تقاس أما التقدم المادي فيكمن قياسه علميا. وهو ما يعني أن التقدم شيئ والطمأنينة والسعادة شيئ أخر، وأن التقدم هو في واقع الامر تمدد مادي وليس تحققا إنسانيا، ولذا فانه بدلا من مؤشرات من عالم الانسان

(السعادة والطمانينة) يسقط الإنسان في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عـــالم الاشياء (السرعة-الانتاجية....الخ) دون أي اكتراث بمـــدى تحقيقهـــا الـــسعادة أو البؤس للانسان؟؟[٥]

- بهذه الرؤية المادية (بالمعنى الفلسفي) والتي جنحت لها الحداثة الغربيـــة في تطوير مسيرتها من بداياتها الانسانية. تهيمن في ظل هذا التصور رؤية الانسان بانه "ذو بعد واحد بتعبير "هربرت ماركوز" - إنسان طبيعي/ مـــادي، ومـــن ثـــم فالطبيعة تسبق الإنسان، وهذا التفكير الذي يرى أسبقية الطبيعـــة علـــى الانـــسان تختزله الى قوانينها ويخضعه الى حتمياتها بحيث يصبح جزءا لا يتجزأ منها، ومن هنا كان من الطبيعي أن يختفي الحيز الانساني التراحمي لهـــذا الانـــسان البـــسيط "الطبيعي" ويتقدم العقل النفعي على القيم والمثل والمشاعر الانسانية التي تتراجـــع لدرجة ادنى وتتسم بالنسبية.

- اما الرؤية التراحمية فى المقابل فترى المجتمع باعتباره تركيبـــا، تتـــسم عناصره بالتجانس والتنوع مع الاعتراف بالتعددية والاخـــتلاف. فالعلاقـــات بـــين الافراد علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح (وان تم احترام مساحات القانون) ورؤية الإنسان هنا أنه كائن اجتماعي مركـــب، متعدد الأبعاد، إنسان/ إنسان وليس إنسان/ طبيعة، ومن ثم فالإنسان يسبق الطبيعي المادي ويتقدم عليه.

- فالرؤية المادية تتجلى في عالمنا المعاصر في الحياة اليومية من خـــلال العملية الاستهلاكية التي تقوم بتغيير وجه العالم والحياة الاجتماعية وتحول العديد من العلاقات عن مسارها الى "سلع" بحيث يصبح كل شيء له مقابـــل و خاضـــع للتبادل النفعي.[٦]

- وليس غريبا أن مصطلحي "التسلع" و"التشيؤ" ينتميان الى منظومة واحدة مع " التعاقد" كتجليات للرؤية المادية، وهي بالرغم من الفروق الدقيقة بينهما تلتقي في نظرتها الى العلاقات الاجتماعية، فقد أدت الثورة الصناعية لان تصبح الحيـــاة

الاجتماعية مرتبطة بالعمل والانتاج والمؤسسات الاقتصادية أكثر منها بنمط حياة الاسرة والانتماء لجماعة اجتماعية، أي النظر الى الانسان باعتباره جزءا من عملية الانتاج، الامر الذي أدى الى اغترابه نتيجة عزله عن محيطه الاجتماعي.

- وكانت النتيجة أن رأي "انسان الحداثة" خلاصه وتحريره في البحث الدائم عن اللذة المباشرة، ومن ثم فالسلعة هي "أيقونته الكبرى" بتعبير المسيري، وهكذا يترجم "التشيؤ" نفسه الى "تسلع" ومن تم تصبح عملية تبادل السلع هي النموذج الكامن في رؤية الانسان للكون ولذاته، ولعلاقاته مع الاخرين. وفي مجتمع السوق هذا يكون "التعاقد" هو الحالة الطبيعية للتعامل مع الاخرين.

ولذلك كله كان نقد مدرسة فرانكفورت لنظام السوق الذي رأوه المسؤول عن عبادة السلع أو صنميتها، وهو ما أضفى على علاقات الناس بالاشياء وببعضهم طابع السلعة وحصرها في نطاق المنافع والوسائل المجردة من كل لمسة شخصية أو إنسانية.[٧]

4 - العلوم الانسانية والطبيعية في سياق الحداثة

كانت الاسس التي صاغت المعرفة الغربية على نحو ما فسر به المفهوم الجديد للعقل قد صيغت من داخل النسق الثقافي الغربي ذاته. ومن داخل الحركة التاريخية التي مر بها هذا العقل، فهو متأثر الى حد بعيد بالمسألة الدينية، كما تجلت لديه في دور الكنيسة السياسي ومحاربتها للعلم. بحيث اصبح لازما لكي تتحرر المعرفة أن تستعبد سلطة الدين، وهي سلطة تأسيس على ركيزة إدعاء امتلاكها للحقيقة "الكلية" التي تنتهي اليها المعارف "الجزئية"[٨].

والآن وبعد قرون من مضي البحث الغربي، تكاد المعرفة الغربية الحداثية تستنفد طاقتها، فكل ما انتجته الحداثة بات الان ماضيا في نسق معرفي ثابت بحيث اصبح ثمة إدراك عميق لدى علماء العلوم الطبيعية الحديثة، - كما يشير الدكتور عبد الوهاب المسيري - بأن المعرفة الكلية أو حتى شبه الكلية مستحيلة و بان

رقعة المجهول تتزايد بنسبة أكبر من تزايد المعلوم، وبأن معرفتنا العلمية المادية عن الواقع ليست يقينية وانما احتمالية الى حد كبير وذلك بسبب استحالة تفسير الواقع كليا اعتمادا على التفسير المادي .

وأدى هذا الى انعدام اليقين المعرفي، ثم الى شيوع ظواهر ما كانت متوقعة من قبل، بل لقد ظن العقل الغربي أنه استطاع محوها، وأنها بقيت سمة المجتمعات المتخلفة.

بعدما اصبحت المرجعية العليا للمعرفة هي المادة جرى النظر للانسان بوصفه مادة متطورة في ارقى صورها، ولكم هي بشعة تلك النتيجة المنطقية لمرجعية المادة أن يصبح الانسان برغم تمايزه عن أشكال المادة أن يرد اليها.

وهكذا شهدت المعرفة الغربية في العلوم الإنسانية في مطلع القرن الماضي سعيا جاهدا لتطبيق المنهج التجريبي في حقولها، وهو ما ادى الى معرفة مبتورة للإنسان هذا في الوقت الذي فشلت فيه بتحقيق ذلك، فهي بهذه العملية أعني رد الانسان الى الطبيعة تقوم باختزاله وإساءة فهمه[٩].

أن تحقق المعرفة الغربية أفرز مفارقة غريبة على حد تعبير الدكتور المسيري- إذ يفترض أنها تقود الى نقطة الصفر، حيث التحكم في الإنسان والتنبؤ بسلوكه بل وتغييره نمطيا، يبدأ بوضع الانسان في المركز، بعد أن أصبح الحس الانساني هو المصدر الوحيد للمعرفة، لتحل محله - القوانين الطبيعية المادية- تم تزيحه تدريجيا.

وينتهي الامر بتفكيك الانسان تماما، بل إلغاء مقولة الإنسان بينما في الحضارة الإسلامية إعتبر أن السلوك الانساني غير ممكن التنبؤ فيه، فمفهوم الحرية أصيل، في حين أن توجهات فكرية أخرى قالت بهذه الإمكانية، لكنها في كل الاحوال جعلتها خارج امكانات الادراك الإنساني، وجعلتها محصورة بالقدرة الالهية، أي بمالك الوجود و العلة الأولى فيه.

كما أفرزت هذه المعرفة الغربية تصنيفا عنصريا للبشر يقوم على أسس مادية، وأكدت التفاوت بين الشعوب، فنظرت الى الشعوب غير الغربية وأراضيها ومواردها باعتبارها مادة استعمالية تمكن للسوبر مان الغربي أن يوظفها لحسابه باعتباره أرقى الشعوب وأكثرها تقدماً.

الخاتمة:

مرجعية المادة حولت المنفعة واللذة إلى أهداف أساسية للوجود الإنساني، وهو ما يجعل النزعة الاستهلاكية سلوكا "حتميا" يجعل عجلة الاقتصاد تتسارع نحو "مزيد من السلع فيه مزيد من المنفعة واللذة"، وهو أمر يقضي بتحول الحاجة من أن تكون سببا للإختراع إلى أن يكون الإختراع هو مولد الحاجة .

ويؤكد هنا المسيري "أن الحداثة الغربية هي توأم حركة الاستنارة أوإبنتها الكبرى. ويمكن القول أن منطلقات الحداثة الغربية هي فكر حركة الاستنارة، من إيمان بالعقل المادي إلى تصور أن العلم بسيط يمكن الإحاطة بكل جوانبه مرورا بالإيمان بالتقدم المادي وإمكانية القضاء على الشر .

فقدان الغايات الكلية (العلة الأولى للوجود) للمعرفة المادية وانغلاقها على المادة، سيعيش الإنسان طبعا مأساة من جراء ذالك مما سيؤدي إلى تأزم في القيم وفي الوعي في إستهلاكيتها وفردا نيتها دون هدف دون قيمة سوى اللذة ذاتها والشعور الشخصي بتحققها ، وجد الإنسان الغربي نفسه قد تفكك معنويا وأمام مشكلة عويصة هي ما عرف ب: "أزمة المعنى"، كما أن منطق المعرفة الغربية العنصري جعل علومها الإنسانية ذاتها ذات منحى عنصري في التطبيق فضلا عن جذورها الإمبريالية بحيث بدأت الآن في الغرب تدخل أزمتها، وهي أزمة تبدأ من عجز وقصور المرجعية المادية لفهم الإنسان المعقد التركيب. ومن هنا يأتى تأكيد المسيرى على الثنائية بين الإنسان والطبيعة التى تفسح المجال للعلو على المادة مقابل ما يراه من واحدية مادية حلولية تسود الحضارة الغربية.

الهوامش

(1) د. عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- المجلد الاول -النظرية، دار الشروق 2002 ص 40.

(٢) د.عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الانسان ، الجزء الاول ، دار الفكر المعاصر للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الاولى 2002 ص 240

(٣) د. عبد الوهاب المسيري : العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة- المجلد الاول -النظرية ، دار الشروق 2002 ص 80

(٤) جريدة العرب الدولية : الشرق الاوسط : 05 مارس 2004 العدد 2929 حوار نواق القديمي.

(٥) شبكة القلم الفكرية : القلم نقدالفكر المعاصر (قراءة في مفهوم التقدم) د. عبد الوهاب المسيري.

(٦) معتز الخطيب: الرابطة الاجتماعية بين التعاقد والتراحم، مفاهيم ومصطلحات 2003/09/03 . (اسلام أون لاين نت).

(٧) معتز الخطيب: الرابطة الاجتماعية بين التعاقد والتراحم، مفاهيم ومصطلحات 2003/09/03 . (اسلام أون لاين نت).

(٨) أ. عبد الرحمن الحاج: أزمة المعرفة في سياق الحداثة، اسلام أون لاين نت - الاسلام وقضايا العصر 2002/11/23.

(٩) المرجع نفسه.

د. المسيرى .. مفكر بدرجة ناقد أدبى

مصطفى عبد الغنى

"طموحي الأصلي هو أن أصبح ناقدا أدبيا . ." عبد الوهاب المسيرى

هذه محاولة للأقتراب من الوعى النقدى عند عبد الوهاب المسيرى وهى محاولة تسعى الى اكتشاف الوعى الكامن لدى المفكر الكبير فى بعض جوانبه، او اهم جوانبه، وهو ما نصل معه الى الجانب الإنساني ..

وعلى الرغم ان المسيرى له جهد كبير فى الفكر السياسي والممارسة الفلسفية عبر كتاباته ، ثم انه من بين اكبر نموذج استطاع تخصيص ثماني مجلدات عن (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) ثم كتاباته بالإنجليزية فى كثير من الميادين الفكرية.. وعلى الرغم من نتاجه الابداعى ، فنحن نعرفه شاعرا فى أحدث أعماله اغنى الخبرة والحيرة والبراءة ونحن نعرفه كاتب اطفال بارع حصل فيها على الجوائز (وهى قصص كثيرة) ونحن نعرفه مناضلا على سبيل تبنى المقاومة الفلسطينية والدفاع عنها بشكل واع .. نقول على الرغم من الجوانب الكثيرة للدكتور المسيرى ، فسوف نتمهل هنا – فقط – عند جانب النقد الادبى.. ولهذا تفسير لابد من الإشارة إليه.

فمراجعة اغلب ما كتب المسيرى فى رحلته الطويلة منذ خرج من دمنهور فى بداية الستينات الى اليوم – ربيع 2008 – ترينا ان محاولة رصد خطاب المسيرى، خاصة فى النقد الادبى يعد ضربا من الغوص فى يم شاسع ، نسعى الي اختراق الكثير من جوانبه الشاسعة.

ورغم ان يم المفكر وشموليته تكاد تخفى الكثير من محارات النقد، خاصة فى جانبه النقدى، فان محاولة رصد الخطاب الذى يسعى به المفكر/ الناقد هنا تدفع بنا الى رصد التيارات المتتابعة المتوالية فى نظام كلى متغير ومتعدد الخواص يصعب على النظرة العامة فهم تشكل موجاته وتتابعها فى تيار اكبر وأبعد ينطوى على الوعى النقدى لديه ..

وهذه محاولة لقراءة الخطاب النقدى(*) لدى المسيرى التى يسعى فيــه الــى استنطاق النص أكثر من تهويمات السيموطيقا او علم العلامات وان لم يتحرر منــه نهائيا.. وبشكل مباشر، يظل وعى المسيرى – كما سنرى – اقرب الــى المعنــى الحضارى و المذهب الأنسانى فى اقترابه من النص انطلاقا من ادراك خاص ينبع من النخبة التى تسعى الى فهم الواقع وادراك مفرداته للسعى الى الخلاص، وهــو الخلاص الذى لا ياتى الا بالجهد الذاتى والوعى الانسانى..

ان اصحاب هذا الاتجاه يبدون وكانهم يتأبون على التصنيف، غير اننا نكتشف مع الوقت انهم ينتمون الى سياق حضارى ارحب من اى منهج او اتجاه بعينه(1)..

والواقع ان هذا الاتجاه يرتبط بوعى المسيرى كمثقف، وفى الوقــت نفــسه يرتبط بوعيه الاخر حين يكتشف احد اهم اجناس الكتابة وهو (النقد الادبى) حــين يقول فى فترة مبكرة من حياته وبعد أن ترك الأستاذ هيكل الــوزارة (بعــد وفــاة الرئيس جمال عبدالناصر ـــ رحمه الله: "انتقلت إلي كلية البنات، وكــان طمــوحي الأصلي هو أن أصبح ناقدا أدبيا، ولذا كتبت تلخيــصا لــبعض أطروحــاتي عــن الإدراك الصهيوني وحدوده وتركته للأستاذ هكيل علي أمل أن يقوم أحد البــاحثين بمتابعة الموضوع، ويتركني وشأني". أن طموحه" هو ان يكون ناقد أدبياً"(2).

صحيح انه لم يصبح كذلك في اهتماماته الأولى أو فــي مجــال تخصــصه بالشكل الصريح، ولكنه آثر أن يطل من مدينة الفكر الفلسفى الواعى منذ ذهب الى الولايات المتحدة الأمريكية منذ أكثر من نصف قرن ..وداوم النظر والتأمل الــى

(*) الخطاب النقدي هنا – كما سنرى – له خصوصية ترتبط بالمسيرى وجهده المتواصل فــى هذا الصدد، فعلى الرغم Discourse Analysis الخطاب او تحليلDiscourse من ان الخطاب ينصرف إلى تحليل وإلى دلالات متباينة وتحليلات تــرتبط بمــستويات التطــور النقدي.. فاننا يمكن القول ان الخطاب، عند المسيرى يرتبط بالدلالة أكثر من المفهوم اللغوي أو الأسلوبي او هذه المفاهيم اللغوية والالسنية التى ترتبط بعلم اللغة التصنيفى.. وما إلى ذلك. انه اقرب الى الفهم الحضارى (=الانسانى) أكثر منه إلى المبحث اللغوي الأسلوبي المعــروف بـتحليل الخطاب".

الفعل ، فمارس الكتابة النقدية – الادبية – من آن لآخر ، وعـرف مـن خلالهـا النص الشعري كما عرف النص الروائي والقصصي وان كان جهده انصرف أكثر إلى النقد الشعري الفصيح منه والعامي..

ومراجعة هذا السيل المنهمر من كتابات المسيرى منذ عاد مـن الولايـات المتحدة الأمريكية نهاية الستنيات حتى اليوم(3) تتبدى امامنا محاولات ليست قليلـة فى هذا الاتجاه يغلب عليها الوعي بالبعد الانسانى أولا، ثم – وهو ينطلق منهـا – البحث عن الدلالة أكثر من الفنية الغارقة فى المفهوم الالسنى ومفهـوم الخطـاب والحقل الغربى البعيد.

وهو ما يقترب بنا من منهجه النقدى عبر ممارساته النقدية التي لـم تغـادر اللاشعور فى أصولها الأولى منذ غادر البلاد فى بعثته إلي ما وراء المحيط حتـى عاد مرة أخرى.

"الأنسانية المشتركة"

ويمكن ان نلاحظ ان العامل الانسانى لديه تكون او تبدت ارهاصاته قبل ان يرحل الي خارج البلاد، فمنذ كان طالبا فى جامعـة الاسـكندرية تكونـت هـذه "الانسانية المشتركة" لدية، يقول عن هذه الفترة: "وكانت كلية الآداب بالإسـكندرية هي بداية مرحلة الدراسة الجادة للأدب الغربي، فقد قرأ الشاب الدمنهوري ضمن ما قرأ القصائد التي جمعها بالجراف Palgrave في كتاب الكنوز الذهبيـة Golden Treasury، والذي يضم بعض عيون الشعر الإنجليـزي. كمـا أذهلتـه قـصيدة ووردزورث Wordsworth إلى زهور النـرجس To the Daffodils لجمالهـا وبساطتها. فقد استطاع الشاعر الرومانسي النفاذ والوصول من خلال لغته البسيطة إلى معانٍ إنسانية عميقة تتجاوز الأزمنة والأمكنة. ولكن فتانا الدمنهوري اليافع لـم يكن بعد قادراً على التمييز بين النصوص الأدبية الغثة والثمينـة، فقـد اسـتهوته وأثارت أشجانه قصيدة أحيت فيه الحنين إلى ذكريات المنزل الذي وُلِد به، قـصيدة عاطفية هي أقرب إلى البكاء منها إلى العمل الفني الناضج، ومع هذا كانت الدموع

تجري في عيونه. وفي أعوامه التالية قرأ الشاب المزيد من الأعمال الأدبية لكُتّاب مثل شكسبير Shakespeare وإليوت T. S. Eliot وديكنز Dickens وكيتس Keats وتكونت لديه رؤية نقدية أكثر نضجاً وتركيباً وأقل تأثراً بالعاطفة المباشرة الفجة من ذي قبل. وقد نجحت أعمال شعراء ونقاد مثل جون دون John Donne وألكسندر بوب Alexander Pope وتي إي هيوم T. E. Hulme أن تعادل أثر التقاليد الرومانتيكية عليه، وأن تنمي فيه شيئاً من الصلابة الأدبية. إلا أن جملة ما استطاع الوصول إليه وبعد التعمق في أعمال الكُتّاب القدماء مثل إيسخيلوس Aeschylus وسوفوكليس Sophocles وفيرجيل Virgil وهوراس Horace هو إدراك وجود ما يمكن تسميته «الثوابت الإنسانية» وهو المطلق الإنساني الذي يشترك فيه بنو البشر جميعاً والذي يشكل قاعدة راسخة ثابتة لما يمكن أن نسميه «الإنسانية المشتركة». فمع اهتمام الأساتذة في جامعة الإسكندرية حينذاك بتحليل العمل الأدبي من حيث البنية والبيئة أو المحيط الثقافي والمحتوى الأخلاقي أو اللاأخلاقي للعمل والصورة الشعرية، كان الجوهر الحقيقي للأعمال هو ذلك الوجود الضمني لثوابت إنسانية مشتركة. ويؤكد ذلك قول المفكر المصري عباس العقاد "إن الإنسان ليجد في الأدب الغربي انعكاساً لصورته الإنسانية"، ويشترك معه في ذلك كارل ماركس Karl Marx من خلال قوله " Homo Sum, nihil humani a mw aliemum puto" وهي جملة لاتينية يمكن ترجمتها على النحو التالي: "إنسان أنا، ولا أعتبر أي شيء إنساني غريباً عني". كانت هذه الأفكار التي اقتنع بها الشاب القادم من دمنهور هي التي تفسّر بوضوح علاقته واستجابته للأدب الغربي، فقد لمس من خلالها المعنى الحقيقي للثوابت الإنسانية وشكّلت لديه نقطة مرجعية مطلقة متجسّدة في الأعمال الأدبية التي طالعها[4].

وتتأكد هذه الثوابت الإنسانية المشتركة بين دمنهور والإسكندرية ثم كتب رسالته للماجستير1964 بجامعة رتجرز عن" أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكى الإنجليزي الى اللغة العربية"، وما لبث ان حصل على درجة جامعية أخرى من جامعة كولومبيا بعنوان " اثر التقاليد الرومانتيكية فى شعر إبراهيم ناجى" وما لبث

أن حصل على رسالة الدكتوراه من جامعة روتجرز بعنوان " الأعمــال النقديــة لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة فى الوجدان التاريخي والوجدان المعــادى للتاريخ" فى عام 1969 فى الولايات المتحدة الأمريكية فى الستينيات.

على هذا النحو، يكون الفتى مشاهدا ومشاركا فى الحياة الثقافية فــى ذلــك الوقت عبر الخلافات والمعارك، ومع ذلك كله "تبقى النقطة المرجعيــة الواضـــحة التى اشترك فيها جميع الأطراف وهى وجود ثوابت إنسانية مشتركة بينهم. "ونؤثر هنا أن ننقل عبارته بالحرف لما بها من دلالات يصعب نقلها، يقول وهو يتجه إلى خارج مصر حينئذ: "وتمضي بنا رحلة الشاب من دمنهور إلى جامعــة كولومبيــا Columbia University للحصول على درجة الماچستير في الآداب (1964) ثــم إلى جامعة رتجرز Rutgers University للحــصول علـــى درجــة الــدكتوراه (1969). وفي جامعة كولومبيا قام بالتدريس له أســاتذة أمثــال ليونيــل تــريلينج Lionel Trilling، وبازل ويلـــي Basil Willey، ومــارتن دوبـــي Martin Dupee، وكارل وودرنج Carl Woodring. وقد كان لكلٍّ منهم خطابــه ولغتــه النقدية ونظرته الخاصة، إلا أنه في وسط هذا الخضم من النقاش والاختلاف كــان الجميع يلتقون في نقطة مرجعية مشتركة هي الثوابت الإنسانية. ولم تكن الحال في جامعة رتجرز تختلف كثيراً عن ذلك فقد كانت هناك شبه معركة بين الحرس القديم الداعِي إلى المذهب التاريخي لتناول الأدب "The Historical Approach" وبين الحرس الجديد أو أولاد هارفارد "Harvard Boys" كمــا كــان يُطلــق علــيهم، "الداعين إلى تبني المذهب الشكلاني The Formal Approach". وقد انضم وليام فيليبس William Philips ودورية بارتيزان ريفيــو Partisan Review إلـــى الجامعة وإلى المعركة فحاولا إيجاد توازن بين النقيضين. وانسحب المشرف علـــى رسالتي أ. د. ديفيد وايمر David Weimer بسبب كرهه للخلاف وللقيل والقــال من المعركة واتخذ في محاضراته مذهباً انتقائياً مركّباً. ومع ذلك كله تبقى النقطــة المرجعية الواضحة التي اشترك فيها جميع الأطراف وهي وجود ثوابــت إنــسانية مشتركة بينهم. وقد كنت دائماً أفتخر بأن الأدب هو المجال الوحيد الذي لــم يفقــد

الاتصال أبداً بالثوابت الإنسانية، فالمجالات الأخرى قد تعبّر عن الوجود الإنساني من خلال أشكال توضيحية مجردة أو منحنيات بيانية أو معادلات رياضية، إلا أنه لا يمكن إدراك الصورة المتعينة للإنسان في أفراحه وأتراحه من خلال هذه الأشكال أو المنحنيات أو المعادلات، ولعل ذلك هو سر تميُّز الأدب. فصورة الإنسان المتعينة هي عموده الفقري[5].

ومهما يكن للأدب من أهداف أخلاقية فانه يظل حريصا – فى رأيه – "إلا أنه له هدفاً إنسانيّاً" يسهب هنا فيؤكد في السياق هذا المعنى حين يضيف:

وقد صنّف م. هـ. أبرامز M. H. Abrams مؤلف كتاب "المرآة والمصباح" The Mirror and the Lamp (وهو دراسة في تطور النظرية النقدية في الغرب) التوجهات أو الرؤى النقدية إلى: "محاكية أو تمثيلية Mimetic"، و"برجماتية عملية Pragmatic" و"تعبيرية Expressive" و"مكتفية بذاتها أو موضوعية Autonomous". وقد بُني هذا التصنيف على أسس وأفكار لا خلاف عليها. فالتوجه النقدي القائم على المحاكاة أو التمثيل Mimetic بالنسبة لأبرامز يرى الفن باعتباره محاكاة لواقع خارجي كما يدركه الفنان. نقول "كما يدركه الفنان"، ولأن فالعمل الفني ليس نسخة مطابقة للواقع. وحسب التوجه البرجماتي أو النفعي Pragmatic، يهدف العمل الفني إلى توصيل رسالة أخلاقية أو أيديولوجية.. إلخ، أما التوجه التعبيري Expressive فيذهب إلى أن العمل الفني قد يسبب جيشاناً عاطفياً ذاتياً في نفس الشاعر، إلا أنه له هدفاً إنسانياً عميقاً يمنح الفنان الشرعية أو كما قال شيلي: "الشعراء هم المشرّعون غير المعترف بهم في هذا الكون"[6].

بيد ان مدرسة الأدب الجديد تلفت نظره بشدة رغم نهجه الانسانى الخالص، فالدلالة لا يمكن أن تعمل بمعزل عن التوجه الفنى أبدا، ومن هنا، فهو يولى هذا الاتجاه عناية قصوى، يضيف هنا:

ثم نأتي أخيراً إلى التوجه الموضوعي الذي ينظر إلى العمل الفني باعتباره نسقاً مكتفياً بذاته، لا يرد إلا إلى ذاته، أي أنه لا يحيل القارئ إلى شيء خارج النص. وتعتبر مدرسة النقد الجديدThe New Criticism أفضل تبدٍّ لهذا التوجه

النقدي، فالناقد الذي ينتمي إلى هذه المدرسة لا يلتفت إلى الاعتبارات التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية الخاصة بالمؤلف أو بالحقبة التي يعيش فيها، بل كان يركِّز، بالدرجة الأولى، على شبكة العلاقات المتداخلة بين الصور الفنية والأفكار التي تكوّن العمل الفني. وتعتبر المفارقة Paradox والتورية الساخرة Irony من الأدوات التحليلية الرئيسية لهذا الاتجاه. ويرى النقاد الجدد أن معنى القصيدة لا يوجد بشكل مجرد مستقل، وإنما داخل شبكة العلاقات المتداخلة في العمل الأدبي، والتي سبقت الإشارة إليها.

برغم ادعاء أقطاب مدرسة النقد الجديد New Criticism أن العمل الأدبي مكتفٍ بذاته إلا أن يمكننا رؤية الثوابت الإنسانية العالمية تؤكد نفسها، فشبكة العلاقات في القصيدة كان يفترض فيها أنها تماثل (تحاكي) بعض العلاقات الإنسانية في العالم الخارجي. أما المفارقة Paradox والتورية الساخرة Irony فهما لم يأتيا من فراغ مجرد وإنما من الموقف الإنساني، فهما تعبير عن الطبيعة الإنسانية المركبة التي لا يمكن اختزالها أو ردها إلى ما هو دونها. ويرى الناقد كليانث بروكس Cleanth Brooks مع نقاد آخرين ينتمون إلى مدرسة النقد الجديد أن جذور المفارقة الأدبية ترجع إلى المفارقة المسيحية الخاصة بتجسُّد اللاهوت في الناسوت ثم صلب المسيح وقيامه. ولم يكن صعباً على طالب الدكتوراه المسلم المصري العربي والقادم من دمنهور أن يتفاعل مع مثل هذه الرؤية، فقد رأى الثوابت الإنسانية العالمية في قلب هذه الرؤية المسيحية، فهو ينتمي إلى كل ما هو إنساني، "فإنسان أنا، ولا أعتبر أي شيء إنساني غريباً عني"، أي أن استقلالية العمل الأدبي لم تكن أبداً كاملة، فالنص لم يك قط نظاماً مغلقاً على ذاته، فثمة انفتاح بين العمل الأدبي من ناحية، ومن ناحية أخرى بين التنوع الثري للحياة الإنسانية. ولذا كان على النظرية النقدية أن تتجاوز حدودها الجمالية الضيقة لتشمل تلك الثوابت الإنسانية. ويمكننا أن نطلق تعبير "النظريات الموضوعية المبكرة أو المنفتحة" على هذا التوجه النقدي الموضوعي[7].

أن صورة الإنسان المتعينة – كما يكرر – هى الهدف الرئيسى، وهى

الصورة المتعينة التي هى – أيضا – عموده الفقرى كما رأينا.

وكما نجد النزعة الانسانية متناثرة فى نهجه وعبر المعالجات النقدية لديه مـن جملة المناهج النقدية ، فمن الملاحظ هنا، انه فى سبيل الوصول لهذا النهج الانسانى لم يهمل مناهج أخرى تتخذ من البنية الفنية إطارا لها، ويبدو انه لابد أن نشير إلـى هـذا من جملة ما حاول الاعتراف به في كتاباته الأخيرة، عبر أمثلة عن (البنائية) يقول:

"كانت النظريات النقدية الموضوعية ترى العمل الفني باعتباره نسقاً مكتفيـاً بذاته ولكنه ومع هذا يتسم بقدر من الانفتاح، ولكن بـدأ بعـض النقـاد الغـربيين الموضوعيين ينظرون للعمل الفني باعتباره نسقاً مكتفياً بذاته منغلقاً عليهـا. وقـد سمعت أول محاضرة عن البِنْيوية التي تنتمي لهذا الاتجاه الموضوعي المنغلق مـع تصاعد حركة الجنس العرضي أو المرسل free love في الجامعات الأمريكيـة، واتجاه الجيل الأمريكي الصاعد إلى الهروب إلى تدخين الماريجوانا والاسـتغراق في أحلامه بالفردوس الأرضي المكتفي بذاته ذي الصبغة الجنسية الواضحة. وفـي هذه المحاضرة أطلق المحاضر العنان لمصطلحاته البِنْيوية مثل المقابلات الثنائيـة Binary Oppositions والتخطـيط Schematization والعلاقـات الرئيـسية Overarching Relationships ،الطاقة اللغوية Langue والكـلام المنطـوق Parole والتزامن أو الآنية Synchrony والتوالي الزمني أو التعاقـب الزمنـي Diachrony وما إلى ذلك من مصطلحات. وخلص في النهاية إلى الاستنتاج بـأن الأعمال الأدبية تدور حول أعمال أدبية أخرى مما يعني أن كل النصوص المكتوبة تدور حول نصوص أخرى والتي تدور بدورها حول نصوص أخـرى.. وهكـذا. والإطار المرجعي لهذا المحاضر كان شكلاً من أشكال وحدة الوجود النـصوصية، حيث جميع النصوص تؤول إلى نص واحد وبالعكس. وأضاف المحاضر قائلاً: "إن الفيلم المثالي بالنسبة لي هو الفيلم الذي يدور حول الأفلام الأخرى".

ورغم تفاخر البِنْيوية باتجاهها العلمي Scientific أو العلموي Scientistic المعادي للمذهب الإنساني (الهيوماني) وبنظامها المغلق الـذي يتـسم بالـصرامة الرياضية فإن الثوابت الإنسانية قد أكدت نفسها في نهاية الأمر. فبالإضـافة إلـى

الاتجاه البنيوي اللغوي الذي يحاول إذابة أي عمل أدبي وتحويله إلى تركيبات نحوية ومعادلات وأشكال هندسية والتي تذهب إلى أن اللغة هي النموذج الرئيسي لكل النشاط الإنساني، أي أن اللغة تسبق الإنسان والفكر، يوجد أيضاً الاتجاه الأنثروبولوجي الذي يرمي إلى الوصول إلى أسطورة الأساطير (الأسطورة المطلقة). وإلى بنية كل البنى (البنية المطلقة) وهل يختلف هذا كثيراً عن عالم المُثُل الذي طرحه أفلاطون والذي يمثل عالمنا نحن مجرد ظلٍّ له؟ والغرض من البحث البنيوي هنا ليس مجرد التلاعب بالألفاظ والنماذج اللغوية إذ إن المعنى المقصود ينبع من فكرة التماثل أو التجانس بين كل البُنى التي تكوّن المجتمع الإنساني. فثمة تماثل بين طريقة سرد الأسطورة وبناء العقل البشري، ولذا يمكن لأسطورة الأساطير وبنية البنى أن تقودنا إلى فهم بنية العقل الإنساني. وقد نتفق أو نختلف مع مثل هذه الفكرة الطموحة إلا أن الأهم في سياقنا الحالي هو وجود الثوابت الإنسانية العالمية في مركز كل هذا، فهي الركيزة الأساسية والمرجعية النهائية أو اللوجوس Logos التي تمنح العمل الأدبي والنقدي بل والعالم بأسره معناه وتماسكه الداخلي، أي أن البنيوية متمركزة حول اللوجوس (مرجعية نهائية ركيزة أساسية). ولعل البنيوية كانت آخر النظريات النقدية الموضوعية المبكرة أو المنفتحة. فنظريات ما بعد البنيوية، حاولت أن تفلت تماماً من قبضة التمركز حول اللوجوس أو أية مرجعيات أو ثوابت، واللوجوس في حالة البنيوية هو العقل الإنساني. وبدلاً من الكون المتمركز حول اللوجوس ووجود الثوابت الإنسانية كمرجعية مطلقة ظهرت مرجعيات مختلفة، منغلقة على نفسها مكتفية بها. وانطلاقاً من هذا تم النظر إلى العمل الفني باعتباره مرجعية ذاته ونسقاً مكتفياً بذاته ومرجعية ذاته[8].

الانسانى عبر الدلالة الفنية

ويضرب أمثلة وشهادات كثيرة لهذا النهج ، غير ان الذى يلفت النظر – كما اشرنا – انه لم يتوقف عند العامل الانسانى وحده، وكذلك لم يتركه يذهب وحسب، وانما حاول الوصول الي المذهب الانسانى عبر الدلالة الفنية ايضا، انه يحرص

على تاكيد هذا من آن لاخر ، ولايلبث ان يضرب امثلة على ذلك، فلنتوقف على سبيل المثال عند هذه الفقرة لنرى الي اي مدى كان وعيه للنظرية في الفن، يقول:

1- (وقد انعكست هذه النظرة المحدودة للفن والتي لا تبالي بالإنسان أو بأحزانه أو بأفراحه على مستوى النظرية والتطبيقات النقدية، فلم يعد الناقد الأدبي يبحث عن القيمة الإنسانية للعمل بل استغرق في بحث مجموعة ضيقة من القضايا والأفكار مثل عدم ثبات النص Instability of Texts، أو النصوص التي تدور حول نصوص أخرى أو تلك التي تدور حول عمليتي الكتابة أو التفسير، بالإضافة إلى ما يسمّى «قلق التأثر Anxiety of influence»، أو تجنيس التفسيرات النقدية (أي إضفاء صبغة جنسية عليها).

وقد نستعرض، على سبيل المثال، قصيدة البحار القديم The Ancient Mariner وهي قصيدة روائية مركبة إلى حدٍّ كبير احتار الكثير من النقاد في تحديد معناها أو معانيها، وبخاصة فيما يتعلق بالأحداث الرئيسية مثل إلقاء النرد لتحديد مصير البحارة أو مباركة البحار القديم لثعابين الماء. ولكن حتى مع وجود الاختلافات بين النقاد كان هناك اتفاق حول عدة نقاط أولها وجود معنى للقصيدة واعتبار قتل طائر القطرس عملاً شريراً، كما أن القصيدة كانت تُقرأ كقصة خيالية ذات مغزى متعلق بالجريمة والعقاب والخطيئة والتوبة.

2- طرحت الناقدة فرانسيس فيرجسون Frances Ferguson كل ما سبق جانباً في مقالها "كوليردج والقارئ المخدوع Coleridge and the Deluded Reader" مقررةً أن القصيدة "تمتلئ بالأحداث العشوائية التي لا تقود القارئ إلى وجهة معينة". كما أن بعض النقاد ركّز على النصوص (المسودات) المختلفة التي كتبها كوليردج لنفس القصيدة وخلصوا من ذلك إلى ما يسمونه «عدم ثبات النص» (أي أن النص ليس له معنى محدد أو مركب أو مبهم). بل ويذهبون إلى أن الشاعر ربما أراد أن يؤكد أن "القصيدة المتكاملة هي وهم أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه" وأن "سلطة المؤلف ذاتها]على النص[تعتبر غير حقيقية" (461). وأكد جاك ستيلنجر Jack Stillinger أيضاً على فكرة عدم ثبات النص الأدبي في كتابه عدم ثبات

النص عند كوليردج : النسخ المتعددة للقصائد الرئيسية Coleridge and Textual Instability: The Multiple Versions of the Major Poems. فكان مـن رأيه أنه "لا توجد نسخة واحدة نهائية لأيٍّ من قصائد كوليردج السبعة المعروفـة، ولكن توجد نسخ متفرقة عديدة تختلف فيما بينها اختلافات هامة وأحياناً جذريـة"، "كما لا يوجد تفضيل لأيٍّ من هذه النسخ على الأخريات". وهذا هو لب فكرة عـدم ثبات النص، أي غياب أو عدم وجود نسخة صحيحة ووحيدة [نهائية تسمى الـنص] لا يرقى إليه الشك". ويرى ستيلنجر أن هذه الفكرة تنطبق على قصيدة البحار القديم The Ancient Mariner وعلى باقي قصائد كوليردج، فيؤكد أن نصوص هـذه القصائد ليست ثابتة، لوجود الكثير من الاختلافات بين طبعاتهـا المختلفـة. فمـن الصعب تحديد أفضل هذه الطبعات. فحتى الطبعة النهائية التي اختارهـا الـشاعر للنشر ليست هي أفضل الطبعات، حيث إن المؤلف outhor في عـصر مـا بعـد الحداثة لا يملك سلطة outhority تحديد ما هو أفضل أو ما نهائي.

ثم يضيف ستيلنجر قائلاً: "كيف يمكننا أن نفكر في قـصيدة كـوليردج "البحـار القديم" إذا علمنا أن هناك ثمانية عشرة شكلاً أو نسخة مختلفة لهـذا العمـل؟ كـم عـدد القصائد الخاصة بهذا الموضوع التي كتبها كوليردج، وكم منها يدخل فـي إطـار أدبـه المتفق عليه؟ وإذا كانت هناك قصيدة واحدة فقط، فما طبيعتها وأين توجد؟ وكيـف تمـت كتابتها وما وضع كل النسخ الأخرى التي لها نفس العنوان "البحار القديم"؟ وهكذا.

وماذا لو كان النص "ثابتاً"، بمعنى أن يكون الأديب قد قـدَّم نـصاً نهائيّـاً معتمداً؟ في هذه الحالة يمكن العمل على إفقاده هذا الثبات، ففي السونتيه التي نظمها شيلي Shelly بعنوان "أوزيماندياس Ozymandias" (اسم رمسيس باليونانية) نجد معالجة للغرور والغطرسة الإنسانية[9].

وهنا يضع النص ويحاول التدليل عليه بالفعل انـه يتحـدث عـن القـراءة التقليدية لكنه لا يلبث ان يضيف (ولنقل الإنسانية)؛ نقرأ :

(هذه هي القراءة النقدية التقليدية ولنقل الإنسانية: ذات تتفاعل مع موضـوع فتنـتج نصّاً له معنى رغم إبهامه، وله حدود رغم اتصاله بالنصوص الأخرى. ومن ثـمَّ يمكننـا،

من خلال النص، أن نطل على العالم ونزداد ثراءً ومعرفة بإنسانيتنا)[10].

ويعرض المسيرى لشتى التيارات التفكيكية والحداثة.. وما الى ذلك، لكن المدقق يلاحظ ان ديدبنه دائما الوحدة التى تجمع هذا النص او ذاك، او التى يجب ان تجمعه بغيره، فهى دائما النزعة الإنسانية بشمولها وتفاعلاتها الداخلية على المستوي الفني أو الفكري.

وهو فى سبيل ذلك يحلل طويلا ما يسمى (بالحداثة المنفصلة عن القيمة) فى مقدمات كثيرة تصل به إلى النهج الإنساني الوحيد الذى جعله هدفه الأساسي.

وهذه النزعة الانسانية نجدها فى كثير من كتابات المسيرى ، ربما كان اهمها كتابه عن الحداثة الذى أسهب فيه كثيرا عن تطور الظواهر الفكرية والفلسفية متمهلا عند بعض الظواهر الأدبية والفنية ليؤكد مكانة هذه النزعة إبان مروره بكثير من المدارس والعوالم فى فترة التطور الغربى بشكل خاص[11] كما انه يستحضر مفاهيم فلسفية كثيرة فى هذا[12] ولا يتردد فى التوقف أكثر عند دريدا – يهودي الأصل – ومنهجه المغاير للإنسانية في هذا الصدد[13]، مشيرا الى ان مابعد الحداثة هى إيديولوجية النظام العالمي الجديد، وهو نظام مرتبط تمام الارتباط بإيديولوجيات نهاية التاريخ..

وهو ما يعود منه إلى النزعة الإنسانية التى تمثل اليوم، أو التى يجب ان تمثل، التشكيل الحضاري العربي وهو تشكيل قومي يحاول تحديث نفسه ضد القوى الأخرى اليهودية المناوئة التى تسعى إلى تفكيكه وفي الوقت نفسه إعادة المركز الاقتصادي والعالمي لإسرائيل.

الطالب هنا تطورت مداركه الفكرية خاصة والنقدية الأدبية على وجه الخصوص فى الاتجاه الانسانى.. انه يمضى إلى تخوم الناقد الشمولي الذى يصل عبر النقد إلى درجة من درجات الوعي النادر الذى هو حاصل وعيه الشرقي ومضافا إليه وعيه الغربى في بلاد العم سام في الستينات مرورا بكل التطورات الفكرية والتقنية التى عبرت من الحوارات والجدل المستمر فى المدرجات والندوات والدوريات إلي شبكة المعلومات العالمية (الانترنت) حتى تحول إلى مفكر واع ن غير تقليدى.

أن خطابه العام – الفكرى – يبدو منطلقا ساردا وشارحا وممثلا لكثير من الكتابات والمدارس، غير إن التأمل والتمهل تقترب بنا من هذه الدرجة النقدية التى تنساب فى كتاباته النقدية الأدبية.

وهو وان حرص ان يطوف بنا إلى آفاق الفكر، فانه لا يستطيع ان يخدعنا بوعى السارد الشمولى عن منطقه الانسانى.

إنه يحوم بنا الى عديد من المدارس النقدية، لكن سرعان ما يشير إلى أن ثمة اتجاها لطمس الحدود بين الفن وغير الفن على ما يسميه البعض "الحضارة الغربية المتعفنة" وهو ما انعكس – خاصة – على النقد الادبى على مستوي النظرية النقدية فلم يعد الناقد الادبى على حد تعبيره "يبحث عن القيمة الإنسانية للعمل بل استغرق في بحث مجموعة ضيقة من الأفكار مثل عدم ثبات النص أو النصوص التى تدور حول نصوص أخرى أو تلك التى تدور حول عمليتى الكتابة والتفسير، بالإضافة إلى ما يسمى قلق التأثير أو تجنيس التفسيرات النقدية (اى إضفاء صبغة جنسية عليها).

دلالة المنهج النقدى :

على إننا قبل أن نصل إلى أمثلة النقد الادبى عند المسيرى يكون من المهم إن نتمهل أكثر عند شهادة له تضيف الى المفهوم الانسانى بعدا مؤكدا المنهج المسيرى (نسبة الى الدكتور المسيرى) خاصة، وان اغلب كتاباته انطلقت من الشعر الى الفن والتاريخ والفلسفة لتعود ثانية الى الشعر، وهو فى حاول ان يرسم لنا إطار منهجه النقدي بشكل نظري قبل ان نعاود الطواف فى كتاباته النقدية التطبيقية على مدار عمره..

أن المسيرى يشير – خاصة فى نقده للشعر – إلى طريقة البناء دون أن يفقد هويته، انه يؤكد أننا حين نذكر ان هذه القصيدة عن الحب أو عن المدينة أو عن الموت فنحن فى واقع الأمر لا نطلق حكما ادبيا او جماليا او حتى فكريا، بل نكون قد قمنا بتصنيف العمل على أساس الموضوع وحسب.

وعلى هذا النحو، فان هوية العمل الفنى، ومعناه المحدد، وسماته الفريــدة لا تفصح عن نفسها من خلال الموضوع الذى يتناوله، وانمــا مــن خــلال طريقــة المعالجة والبناء الكلى الذى يتبدى فى عشرات التفاصيل، مثل الــصور الــشعرية، ونبرة المتحدث فى القصيدة، والكلمات المستخدمة والموضوع الكامن الذى يــضفى على العمل الوحدة ويربط بين تفاصيله وبين شكله ومضمونه ،ولذا ، فان التصنيف حسب الموضوع الظاهر لديه يختزل الأعمال الأدبية، ويفقدها هويتهــا وفرادتهــا وثراءها، بل ويعزلها عن التجربة الانسانية الحية التى يحاول التعبير عنها..

ومن هنا، نكتشف ان الناقد الادبى العربى يسعى الى استخدام ادوات كثيــرة وطرق مختلفة، بل انه سيغير تجربته عندما يقتضى حال الرؤية الفنيــة والدلاليــة حسب ما يمنحه "الخطاب" الابداعى الذى يقدم..

ويجب ان نسارع هنا بالقول ان الناقد لايتناول النص بما يعن له حتى يــستأنس بالوعى الانسانى وحسب، وانما هو حريص على استخدام بعض المناهج العلمية التــى تخرج به الى افاق التفسير الخاص به ، يقول هنا مؤكدا على نهجه النقدى:

وتعالج هذه الدراسة مجموعة من القصائد التى تتناول موضــوع المــوت، وسنكتشف سويًا كيف أن كل شاعر يتناول الموضوع نفسه بطريقة مختلفة، تعبــر عن تجربته بكل ثرائها وفرادتها وخصوصيتها، رغم أن الموت هو الموت. ولــن نتبع منهجاً واحداً فى قراءتنا لهذه القصائد، بل سنغير "استراتيجيتنا" النقدية حــسب ما تتطلبه القصيدة موضع البحث. ومع هذا يمكن القول إننا حاولنا بقدر الإمكان أن نتبع منهج القراءة النقدية المتمعّنة فى النص: بنية وتفاصيل، والتى تسمى بالفرنسية éxplication de texte أي شرح النص وبالإنجليزية close reading، القــراءة النقدية explication أي تفسير النص والتي يمكن أن نسميها اســتنطاق الــنص". ولذا أتينا بالنصوص الكاملة للقصائد موضوع الدراسة، كما أننا حاولنا دائماً أن نركــز على النقطة التى يتقاطع فيها الشكل (الصورة- النبرة- البنية إلخ) مع المضمون.

وهو ما نتمهل معه عند ممارسة الناقد الادبى لوعيه الانسانى فــى الــشعر بوجه خاص، فهو يعرض لكثير من الامثلة الشعرية، ويضع النص كاملا قبــل ان

يمارس وعيه النقدى عليه، فعل ذلك مع بايرون وشيلى بل وويتمان ولتـــون، بـــل وتمهل عند كثير من الشعراء العرب كالشاعر صلاح عبد الصبور وعبد المعطـــى حجازى و.. وغيرهم..[14].

ولا يجب ان ننهى ما بدأناه عن المسيرى المفكر بدرجة "ناقد ادبـــى" دون ان نضع بين يدي القارئ أمثلة تطبيقية لما سعى اليه الناقد (الحضاري) الذى امتلك الوعي الانسانى من أقصي الدلتا الى أقصى الدنيا فى جامعة كولومبيا.

أن أمامنا مثلين، الأول للشاعر الانجليزى الرومانسي بايرون بعنوان (يا من اختطفك الموت)، وهو هنا يظل حريصا على ايراد القصيدة قبل ان يتمهـــل عنـــد (خطابه النقدي) :

1- ولنبدأ بقصيدة الشاعر الإنجليزى الرومانسى بايرون، وهى بعنوان: "**يـــا مـــن اختطفك الموت**":

يا من اختطفك الموت وأنت بعدُ فى رَيْعان الجمال،
لن يضغط عليك رَمْسٌ ثقيل،
وإنما ستتماوج الورود ببواكير أوراقها
فوق قبرك الأخضر،
وسيتمايل شجر اللبلاب فى حزن رقيق.

وكثيراً ما ستقف ربةُ الحزن إلى جوار ذلك الجدول
الأزرق المتدفق، منكسةً رأسَها،
لتغزوَ الفكرَ العميق بأحلام كثيرة،
وهى تتوقف متمهلةً، وتخطو فى خِفَّة؛
يا للوالهة التعسة! كأن خطواتها ستقلق الموتى!

كفى فنحن نعلم أن الدموع لا تُجدِى،
وأن الموت لا يُلقِى للأسى بالاً، ولا يسمعه

ولكن، هل سيردُنا هذا عن الشكوى؟

أو يخففُ من دموع نائح؟

وأنت – يا من تسألنى أن أنسى،

نظراتك شاحبةٌ، وعيناكَ دامعتان!

وتنتهى القصيدة لتبدأ دلالات الشاعر الرومانسيية، يقول المسيري:

القصيدة مَرْثِيَة قصيرة تتناول إشكالية الموت بشكل مباشر، وتقترح فى الوقت نفسه بعض الوسائل لتجاوز الحزن. يقترح المقطع الأول أن الموت إنما هو التحام بالطبيعة، ولذا فحين يُوارَى الجثمانُ فى الأرض، فلن يضغط عليه رمس (أي: تراب) ثقيل، إذ إن قبر الفقيد سيكون أخضر، تتماوج فوقه الورود ببواكير أوراقها، ويتمايل عليه شجر اللبلاب فى حزن رقيق. وحينما تظهر ربة الحزن فى المقطع الثانى، وقد نكست رأسها، يؤكد لنا الشاعر أن خطواتها لن تقلق الموتى؛ لأنهم صاروا فى منجاة منها، فالموت لا يأتى إلا مرة واحدة! أى أنه ينجح مرة أخرى فى تجاوز أحزانه.

ويستمر الشاعر فى موقفه هذا فى المقطوعة الثالثة، فيؤكد أن الدموع لا تجدى، وأن الموت لا يلقى للأسى بالاً ولا يسمعه، مما يعنى تقبلاً كاملاً لحقيقة الموت. ولكن كل شيء ينهار فجأة، فمهما أدركنا حقيقة الموت النهائية بشكل عقلانى، رمهما رضخنا للحقيقة الإنسانية، فإن دموعنا مع هذا لن تغيض! فإذا كان الموت نهائيًا، فإدراكنا هذه الحقيقة لن يخفف من أحزاننا، ولذا فالشاعر يختم القصيدة بهذين البيتين الحزينين:

وأنت يا من تسألنى أن أنسى،

نظراتك شاحبة، وعيناك دامعتان!

2- ونستكمل بالمثال الآخر وليكن لصلاح عبد الصبور، نقرأ للمسيرى (الناقد):

فى قصيدة صلاح عبد الصبور "موت فلاح" لا نقابل فرساناً أو أبطالاً، وإنما نقابل فلاحاً عاديًا، ومع هذا يكتشف المتحدث بطولته العادية الخفية:

لم يكن يوماً مثلنا يستعجل الموتا

لأنه كل صباح، كان يصنع الحياةَ فى الترابْ

ولم يكن كدأبنا يلغط بالفلسفة الميتةْ

لأنه لا يجد الوقتا

فلم يُمِلْ للشمس رأسَه الثقيل بالعذاب

والصخرةُ السمراءُ ظلت بين منكِبيه ثابتةْ

كانت له عمامةٌ عريضةٌ تعلوه

وقامةٌ مديدةٌ كأنها وَثَنْ

ولحية الملح والفلفل لوناها

ووجهه مثل أديم الأرض مجدورُ

لكنه، والموت مقدورُ،

قضى ظهيرةَ النهار، والترابُ فى يده

والماء يجرى بين أقدامه

وعندما جاء ملاكُ الموت يدعوه

لوّن بالدهشة عيناً وفماً

واستغفر اللهَ

ثم ارتمى ...

والفأس والدرة فى جانبه تكوّما

وجاء أهله، وأسبلوا جفونَه

وكفَّنوا جثمانَه، وقبّلوا جبينَه

وغيَّبوه فى الترابْ، فى منخفض الرمال

وحدَّقوا إلى الحقول فى سكينةْ

وأرسلوا تنهيدةً قصيرةً... قصيرةْ

ثم مضَوا لرحلةٍ يخوضها بقريتى الصغيرةْ،

من أول الدهر، الرجالْ

من أول الزمانِ

حتى الموتِ فى الظهيرة

ليس فى هذه القصيدة أبطال أو فرسان، ولذا لا يوجد مجال للمأساة، فعجلة الحياة تدور كعادتها من أول الدهر، من أول الزمان، حتى زمن القصيدة. ولكن الشاعر يسبغ بالتدريج بعض الصفات البطولية على هذا الفلاح البسيط. نعم هو إنسان بسيط، ولكنه يبدو أنه يحمل حكمة الأجيال، فهو لا يستعجل الموت "مثلنا"، نحن المثقفين الذين نلغط بالفلسفة الميتة، أما هو؛ فهو كان "يصنع الحياة فى التراب"، فكأنه وهو المَرْثىُّ، يرمز للحياة، بينما نحن الأحياء نصبح رمزاً للموت.

فى القسم الأول من القصيدة يعطينا المتحدث وصفاً تفصيليًا لهذا الفلاح، وصفاً يؤكد أنه جزء لا يتجزأ من دورة الحياة، جزء من الأرض التى كان يفلحها، "فوجهه مثل أديم الأرض مجدور"، و"التراب فى يده/ والماء يجرى بين أقدامه". وإذا كانت قصيدة "مرثية لاعب سيرك" تتحدث عن الموت باعتباره الوحش المخيف/ الطاووس/ النمر/ الأسد/ الخطأ، فإن "ملاك الموت" يدخل هنا بطريقة عادية مألوفة للفلاح، فتعتريه الدهشة ولكنه يستغفر الله ثم يرتمى على الأرض التى كان يفلحها. وطقوس الموت عادية هى الأخرى، فلا توجد طبول ولا أنوار، إذ يكفن الجثمان ويغيب فى التراب، ويرسل الأهل "تنهيدةً قصيرةً.. قصيرة"، وتعود دورة الحياة كما كانت من أول الدهر "من أول الزمان .. حتى الموت فى الظهيرة"، حتى زمن القصيدة!

وعلى هذا النحو، يكون اقترابنا من المسيرى الناقد، أو المفكر بدرجة ناقد (حين أراد ان يصف الأستاذ هيكل كتب المسيرى عنه يقول انه – اى هيكل – صحفي بدرجة أديب)، وهو الذى يمكننا من القول أن سعيه من المذهب الإنساني إلي ما بعد الحداثة لم يخرج عن سيرته الذاتية، كما ان سعيه الناقد للشعر خاصة لم يجاوز هذه الرؤية الإنسانية الحضارية، حتى اننا يمكن ان نقول معه بحق، ان عبد الوهاب المسيرى المفكر الكبير يستحق ان يقال عنه بحق انه: هو المفكر بدرجة ناقد؛ ناقد ادبى.

هوامش

(1) انظر الى كتابنا: اتجاهات النقد الروائى المعاصر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 179.

(2) http://www.freewebs.com/article7/elmesery.htm

وبعد أن ترك الأستاذ هيكل الوزارة (بعد وفاة الرئيس جمال عبدالناصر ـ رحمه الله، وكان طموحي الأصلي هو أن أصبح ناقدا أدبيا، ولذا انتقلت إلي كلية البنات).

(3) في محاولة لرصد محاولات عبد الوهاب المسيرى النقدية وجدناها تتبعثر على مدى نصف قرن على وجه التقريب، وتتداخل مع الفكر الفلسفى او الفكر العام بدرجات والوان الطيف، غير اننا عثرنا على موقعه الخاص على عنوانات كتاب اسماه(دراسات أدبية) حين عدنا اليه للبحث عن الناشر، اكد لنا انه لم ينشر بعد، وانه قيد النشر، وانه سوف ينشر بالشكل الذى وجدنا (محتوياته) كما هى، ومن هنا، آثرنا ان نثبت هذه المحتويات لكتاب (قيد الطبع) كما هو على النحو التالي:

دراساتٌ أدبية:

يضم هذا الكتاب العديد من الدراسات الأدبية والحضارية التي كتبها المسيري طوال الفترة السابقة، وهو مقسّم على هذا النحو:

الفصل الأول: دراساتٌ في الشعر:

- ⇐ وليد الهليس و«لصوص دم الفقراء».
- ⇐ مقدمة لدراسة شعر المقاومة الفلسطيني.
- ⇐ «نفر.. فديتك»: قراءة في قصيدة لغازي القصيبي.
- ⇐ دراسة في الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني.
- ⇐ أربع قصائد لصلاح جاهين.
- ⇐ دراسة في شعر الهايكو.. أو جماليات الحد الأدنى اليابانية.
- ⇐ الظُلة التي لا حدود لها والقوة التي لا تعرف الرحمة: دراسة في الخاتِمة المزدوجة لمجموعة سونتات ورزورث المعنونة بـ "سلسلة سونتات لنهر دادون".
- ⇐ دراسة في شعر الشاعر الصهيوني حاييم بياليك.
- ⇐ دراسة في شعر الشاعر الصهيوني شاؤول تشرنحوفسكي.

الفصل الثاني: دراسات في المسرح:

- ⇐ مواعظ قصصية ومسرحية عن الضرورة والحرية: دراسة مقارنة في قصة تشوسر الشعرية قصة الفرانكلين ومسرحية برتولد برخت القاعدة والاستثناء.
- ⇐ انتحار المسيح في بردواي: دراسة في المسرحية الموسيقية المسيح: النجم الأعظم.
- ⇐ التاريخ وثنائية الثورة والثوري في مسرحية بيتر فايس مجانين.
- ⇐ افتتاحيات الهادئ: دراسة في مسرحية سونديام الموسيقية.
- ⇐ الليل والظُلمة أفضل: دراسة في مسرحية إبسن بيت آل روزمر في علاقتها بتطوره الأدبي والسياسي.

الفصل الثالث: دراسات في الرواية :

⇐ الفتيانُ الغرباءُ الروح: دراسةٌ في استجابة الوجدان الأدبي العربي لعملية التحديث كما تتضح في ثلاث قصص قصيرة.

⇐ دراسة في رواية صبري موسى السيد في حقل السبانخ.

⇐ زينب و الأرض : دراسة اجتماعية أدبية مقارنة.- هتلر يحاكم اليهود: دراسة في رواية جورج ستاينر نقل أ. هـ إلى سان كريستوبال.

⇐ أنساقٌ أخلاقية : قراءة في عملين من الأدب الأمريكي "الميدالية" (فصل من رواية موبي ديك لملفيل) و"ابنة راباتشيني" (قصة قصيرة لهوثورون).

⇐ دراسة في كتابات عزت خطاب النقدية

الفصل الرابع: نقد وفكر:

⇐ دراساتٌ في الشعر والنقد لمحمد مصطفى بدوي.

⇐ دليل الناقد الأدبي: نحو تأسيس نموذج معلوماتي أكثر تركيباً ورحابة.

⇐ ألف ليلة وليلة : دراسة في البنيوية.

⇐ حضارة الكامب: دراسةٌ في مذهب نقدي عَدَمي.

⇐ الرجوع إلى وولدون والوجدان الكالفيني ــ البروتستانتي: دراسةٌ في رائعة ثورو النثرية.

⇐ دراساتٌ في الثقافة الشعبية : (بين أحزان فاتن حمامة وأفراح المعلم عماشة ــ تأملات في "الواد التِّقيل والقلب الكاروهات" ["خلي بالك من زوزو"]).

http://www.elmessiri.com/html/arabic/articles/FutureReleases.htme

(4) دراسة مخطوطة (من المذهب الانسانى الي مابعد الحداثة/ رؤية من خلال السيرة الذاتية) للدكتور عبد الوهاب المسيرى.

(5) السابق

(11) تتناثر الكثير من هذه الارهاصات فى اغلب أعماله: انظر على سبيل المثال كتاب: الحداثة ومابعد الحداثة، حوارات القرن العشرين ، دمشق 2003، ص 40.

(12) السابق ص 106

(13) السابق ص 150

(14) القصائد ومعالجتها حسب نهج الناقد هى من دراسة مخطوطة لم تنشر تحت عنوان (الشعراء واشكالية الموت).

العلمانية فى فكر المسيرى

بقلم: محمد سيد عيد *

أصدر د. عبد الوهاب المسيرى كتاب ضخم فى جزئين بعنـوان "العلمانيـة الجزئية والعلمانية الشاملة". وهو يتكون من قسمين كبيرين هما النظريـة (الجـزء الأول)، والتطبيق (الجزء الثانى). فالنظرية وهو مـا يتعلـق بقضـية المصـطلح والمصطلحات المرتبطة بالعلمانية. وعن الجزء الثانى نجد تمثيل لمفهوم العلمانيـة فى سياسات الفكر الغربى سـواء "الامبرياليـة" أو فـى "الجماعـات اليهوديـة" و"الصهيونية".

إن ما يقدمه لنا المسيرى فى هذه الموسوعة - والتى تزدحم بالمصطلحات - هو تقديم لمفهوم أشمل وأعمق لمفهوم العلمانية . فالشائع عن هـذا المفهـوم هـو «فصل الدين عن الدولة» ، بينما يعتبر د. المسيرى أن هذا المعنـى جـزء مـن المعنى الأشمل ، بعبارة أخرى يعتبر أن العلمانيـة بمعناهـا الشـامل. فالعلمانيـة بالمعنى الأوسع لا تعنى فقط فصل الدين عن الدولة ، ولكن تعنى ايضًا فصل كـل القيم والمعايير والأعراف والتقاليد عن الدولة، هى تعنى انتزاع كل ما هو مقـدس عن العالم، هى تعنى فيما تعنى المعنى الحداثى الذى نادى به نيتشـه مـن تأليـه الإنسان . هذا المعنى نجده فى الكثير من الممارسات الغربيـة. مثـل التعاقديـة، التكنوقراطية.. إلخ. ومن هنا يبدأ ربط مصطلح العلمانية بالكثير من المصـطلحات مثل الحوسلة، الكمونية، الحلولية، التسلع، التشيؤ، التوثن.. إلخ. وبالتـالى تصـبح عمليات العلمنة الشاملة إعادة صياغة للمجتمع فى ضوء النموذج المادى وفى ضوء الحضارة المادية.

إن ما نريد أن نكشف عنه هو أن أساس العلمانيـة – الـذى يكشـف عنـه المسيرى – هو التحام الإنسان بالطبيعة والمرجعية الأساسية له هو رفـض مبـدأ

* **باحث فى الفلسفة بآداب القاهرة.**

الثنائية فى العالم. وهذا ما يدعنا نتساءل معه هل يمكن أن لا ينفصل الإنسان عـــن الطبيعة؟ هل يمكن أن يتوحد مع الطبيعة؟ هل موقف نيتشه من تأليه الإنسان ممكن على الإطلاق؟ هل موقف الإنسان كمونى وحلولى؟ هل يمكن بعد وصـــول العـــالم إلى اقصى غايات التعاقدية والحوسلة أن يبقى محايدًا؟ إلى أى مدى إذن يمكن قبول التطبيع Naturalization؟ فاين هو إذن هذا الرفض والاستبعاد لمبدأ الثنائية فـــى "موسوعة العلمانية"

[1]

يتحدث د. المسيرى عن بعض المصطلحات المحيطة بمفهوم العلمانية والتى يتم فى اطارها بلورة مفهوم العلمانية الشاملة ، فيذكر مفهوم التطبيع Naturalize. والأصل فى هذا المصطلح هو رد كل شىء إلى الطبيعة، وبالتالى جعـــل الإنســـان جزء من هذه الطبيعة، باعتبار الطبيعة هى المرجعية النهائية ولا يوجد فرق بـــين الإنسان والطبيعة فهو جزء منها وكلاهما يحكمهم قانون طبيعـــى واحـــد وثابـــت. فالإنسان هنا يصبح مثل الحيوان فهو يسير وراء غرائزه وهو بهذا منســـاق إلـــى الداروينية . وهنا يأتى تحييد العالم Neutralization of the world فهو عالم بلا غرض ولا غاية ولا يوجد به أى مشاعر إنسانية ، فالإنسان جزء محايد من العالم. وعلى الإنسان رؤية نفسه ليس فى ضوء إنسانيته ولكن فى ضوء ماديته وفى ضوء مطابقته مع الطبيعة. هو ينظر إلى نفسه فى ضوء موضعته فى العالم فـــى ضـــوء الحيادية.

فى هذا الاتجاه نجد العديد مـــن المصـــطلحات مثـــل الحوســـلة والتعاقديـــة والتكنوقراطية . فكلها مصطلحات تعنى انضمام الإنسان ليس إلى مملكة الإنســـانية ولكن إلى عالم الطبيعة. فنجد أن المصطلحات السابقة شديدة القرب مـــن بعضـــها البعض، فالتعاقدية والحوسلة بهم يتحول الإنسان إلى شىء، وكذلك فـــى المجتمـــع التكنوقراطى يتحول الإنسان إلى شىء. وبالتـــالى تكـــون النتيجـــة هـــى التشـــيؤ Refication ويصبح الإنسان ترس فى عجلة الإنتاج. وهنـــا تُنتـــزع كـــل القـــيم

والمعايير والتقاليد ويتحول الإنسان إلى آلة وشيء يباع ويشترى ويُتفاوض عليه. وتطبيقًا لهذا المبدأ نقرأ معًا النص التالي: «ولنضرب مثلاً بـ "التى شيرت T-shirt " الذى يرتديه أى طفل أو رجل قد كتب عليه مثلاً "اشرب كوكاكولا". إن الرداء الذى كان يوظف فى الماضى لستر عورة الإنسان ولوقايته من الحر والبرد وربما للتعبير عن الهوية، قد وظف فى حالة التى شيرت بحيث اصبح الإنسان مساحة، لا خصوصية لها، غير متجاوزة لعالم الحواس والطبيعة/ المادة. ثم توظف هذه المساحة فى خدمة شركة كوكاكولا (على سبيل المثال)، وهى عملية توظيف تُفقد المرء هويته وتحيده، بحيث يصبح بائعًا (الصدر كمساحة) ومستهلكًا للكوكاكولا .. أى أن التى شيرت اصبح آلية كامنة من آليات العلمنة» {د. عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشروق ، القاهرة ، 2002 ، الطبعة الأولى ، الجزء الأول ، ص 26}.

هنا يتحول كل شيء إلى وسيلة لتحقيق الغاية وليس المضمون . الغاية تبرر الوسيلة هى المرجعية الأساسية فى العلمانية الشاملة ليس المهم هنا نوع التى شيرت ولا مدى سترته للإنسان ولكن هو وسيلة للإعلان عن منتج الإنسان الذى يتحول إلى بائع ومسوق للسلع (بوعى أو بغير وعى) ، هو منتج ومستهلك ومروج فى ذات الوقت . فجسم الإنسان اصبح صالة لعرض المنتجات . وبالمناسبة أن هذه هى فكرة الموضة فى فرنسا ، فهى ليست فى الملابس بقدر ما هى إحداث شهرة لمن يرتديها . فمن يلف شعره بطريقة الفس برسلى هو ليس لاعجابه ولكن هو يروج لشهرة برسلى . وكذلك الآن فكرة لوجوهات الموبيل هى فكرة الترويج للمنتجات والأغانى ، بدلاً من أن تكون وظيفة جرس التليفون التنبيه تصبح وظيفته توزيع الأغانى . هنا يصبح العالم كله سلع وسوق كبير ينتزع فيه كل القيم ما عدا القيم البراجماتية فهى التى تظل وتبقى وتصبح هى السائدة ، ومن هنا تتأسس ثقافة سائدة مسيطرة على كل انحاء العالم ، ثقافة تدعو إلى الانفصال لا إلى الاتصال وإلى المادية لا للإنسانية ، القوة لا المحبة . انها ثقافة العولمة ، وهى تطبيق

للعلمانية الشاملة على العالم وذلك فى محاولة لتسيُد العقل الأداتى بدلا من العقل النقدى ، محاولة من زمن العلمانية/العولمة لتحويل الإنسان إلى أداة Tool . وهو فى هذا الإطار لا يتميز عن الطبيعة ولا ينفصل عنها ، فهو يتحول إلى أداة كالأدوات التى حوله . فيُعرف د. المسيرى العقل الاداتى كالآتى :

«العقل الاداتى هو العقل الذى يلتزم ، على المستوى الشكلى ، بالإجراءات دون هدف أو غاية . أى أنه العقل الذى يوظف الوسائل فى خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات ، وما إذا كانت إنسانية أم معادية للإنسان . أى أنه العقل الذى يقوم بعملية الترشيد الاجرائى الأداتى. وهو ، على المستوى الفعلى، العقل الذى يحدد غاياته وأولياته وحركته انطلاقًا من نموذج عملى مادى السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتها .» {المصدر السابق ، الجزء الأول ، 134}

فيتحدث د. المسيرى هنا عن صورية العقل ، فالمستوى الفعلى للعقل هو تحديد الغاية بينما عندما يتحول إلى أداة فى نطاق العلمانية هو لا يفكر فى المضمون من الفعل ولكن التفكير هنا يكون مجرد أداة للوصول إلى هدف ما . وهنا يصبح العقل ذات طبيعة تفكيكية وليست تجميعية فهو ينظر إلى العالم بوصفه أداة من بين الأدوات فى العالم ، فلا يوجد مضمون أو هدف ثابت يسعى إليه ، فهو مثل المادة لا يحوى أى إمكانيات . حيث يتم تحويل الإنسان من خلال هذا العقل إلى مادة يمكن استعمالها لخدمة أى هدف .

هذه العقلية الأداتية هى ما تجعل ثمة تناقض بين ما تدعو إليه العقلية الغربية من التحرر وبين تحول العقل إلى اداة . فذلك انتفاء للحرية وسيطرة على الطبيعة والإنسان معًا . بل هى قتل لكل القدرات الإبداعية ، حيث يظل العقل حبيس المادة ويقف عند حدودها . وفى التصدى لذلك يعرض د. المسيرى نقد هابرماس آخر ممثلى مدرسة فرانكفورت للعقل الاداتى والذى يوضح فيه استبعاد الإنسان وتقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الاداة ، حيث يمكن هنا استبدال كلمة "العقل الاداتى" بكلمة "العقل المادى" وذلك دون أدنى اختلاف .

بهذا المستوى نكون قد وصلنا إلى مستوى التشيؤ والاغتراب . لقد وصلنا إلى عبارة لينين «الإنسان هو ذلك الخالق الذى يعبد مخلوقاته» . فيتحول الإنسان إلى سلعة وشيء ، ويتوثن فى صورة المادة لتسيطر عليه فى النهاية وذلك فى إطار دولة مركزية وهيمنة امبريالية كاملة . وهنا يصبح الإنسان مستلبًا من إنسانيته ومغتربًا عنها وعن مشاعره وعلاقاته الإنسانية . وهذا ما يؤدى إلى غياب المعنى.

هنا يظهر الإنسان ذو البعد الواحد وهو ثمرة عمليات الترشيد والتطبيع والحوسلة والتشيؤ والتنميط . وهو الإنسان الاقتصادى الطبيعى الذى فقد كل تجاوز، والذى فى حقيقة الأمر هو مبدأ "الثنائية". فالإنسان بما هو إنسان وكما هو فى الديانات الثلاث لديه مبدأ الثنائية ، فبه يخطىء وبه يدخل الجنة ، فهو إما.. أو، التجاوز أو الدنو ، الصعود أو الهبوط ، المعنى أو اللامعنى، المشاعر المتناقضة مثل الحب والكراهية .. إلخ . إنه المعنى الإنسانى والوجود الإنسانى برمته . فهو بقدر ما يوجد مقدس يعلوه ويأمله وهو إنسان بقدر ما لديه من مادة يريد أن يتخلص منها ويعلو عليها ولكنه هو جزء منها . هو الاختيار والنقد والقيمة . إن كلمة قيمة ذاتها ليس لها معنى وليس لها وجود إذا لم يكن ثمة ثنائية، إذا لم يكن ثمة اختلاف. إن كلمة حرية ذاتها ليس لها وجود إلا فى ضوء الاختلاف والثنائية.

هذا المعنى الأخير للإنسان مع مصطلح «نهاية التاريخ» ينتموا إلى عائلة من المصطلحات التفكيكية تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية والتى سنتحدث عنها فى سياق الحديث .

[2]

فى إطار هذا الحديث يبدأ د. المسيرى الحديث عن الفكر التفكيكى الما بعد حداثى . فيذكر معنى عام ومعنى خاص: فالمعنى العام يخص عملية الفصل ثم إعادة البناء، حيث يُعد التفكيك أداة تحليلية لمحاولة إعادة البناء مرة أخرى. بينما المعنى الثانى هو «التفكيك كتقويض، وهو الاكثر شيوعًا فى الوقت الحاضر. ونحن

نذهب إلى أن عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة هـي فـي جوهرها عملية تفكيك للإنسان، إذ يرد الإنسان – الذى يتحرك داخل حيزه الإنسانى والحيز الطبيعى – إلى المادة وقوانينها ، فيلغى الحيز الإنسان ولا يبقى سوى الحيز الطبيعى/ المادى، وبدلاً من أن يكون الإنسان كائنًا مركبًا متكاملاً، الإنسان الإنسان، فانه يصبح الإنسان الطبيعى أو الإنسان الوظيفى الذى يمكن تفسيره من خلال النماذج الموضوعية الرياضية» {المصدر السابق ، الجزء الأول ، ص162} .

فالتفكيك بهذا المعنى الثانى هو تفكيك سلبى، الهدف منه رد الإنسان إلى المادة. وقد ارتبط هذا المعنى بالمقطع« de» وهى بادئة كلمة «تفكيك deconstruction» . وهذا المقطع يعنى التقويض والنزع والقضاء على ، وكلها تفيد القضاء على الإنسان . فهى محاولة لرد الإنسان إلى الطبيعة الواحدة ذو البعد الواحد وهو البعد المادى .

كذلك يعدد د. المسيرى من المصطلحات المرتبطة بهذا المقطع السابق على أنها كلها تفيد التفكيك فهناك مصطلح demetaphysicalize (النظرة غير الميتافيزيقية للعالم) ومصطلح dedivinization (نزع القداسة عن العالم) وهى مصطلحات نجدها فى الحداثة وما بعد الحداثة . فيرى د. المسيرى أن لدى هيجل ثنائية واهية بين الروح والمادة ، فهى لا تزيد عن كونها ثنائية لفظية . فالروح المطلقة تتحد مع المادة تدريجيًا وهى التى عنها كل شىء . فلا فارق بين المقدس والمدنس والزمانى والا زمانى ، فالقداسة انتزعت عن كل الظواهر .

والحقيقة أن هيجل لديه معضلة تتلخص فى كيفية صدور العالم عن الروح. فقد سبق وأن سأل كروج – أحد تلاميذ هيجل – فى احدى المحاضرات عن كيف يصدر القلم عن الروح ؟ فاجابه بأن الفلسفة لديها ما هو أهم من هذا القلم كى تهتم به. كذلك فإن ما ينتهى به هيجل فى تجليات الروح المطلق هو الفلسفة. فهى نهاية تجليات الروح. وذلك ما يثير الجدل حول امكانية التجاوز لدى الإنسان الهيجلى، فالاتحاد والتجاوز معًا والذى يسميهم هيجل بمصطلح الرفع aufheben هل هو

اتحاد يتم فيه التوحيد ورجوع الإنسان إلى المادة أم هو ابداع ينتهى بالفلسفة ؟ على أى حال فقد تجلى المطلق – كما يذكر د. المسيرى – من خلال الطبيعة وقوانينها ومن خلال التاريخ وحركته ونهاية التاريخ هى الفردوس الأرضى حين تصبح الروح المطلقة مادة .

هذا الأمر التفكيكى نجده لدى نيتشه. وربما نصف موقف د. المسيرى من نيتشه بأنه موقف حاد . فنيتشه هنا طبق نظرية الإعدام. فقد نزع التأله من مفارق وإله الإنسان، وذلك أدى إلى القضاء على الإنسان نفسه. فيقول د. المسيرى عن نيتشه: «وقد قال نيتشه (إذا كان هناك إله ، فماذا أكون أنا إذن ؟!)، أى أنه يطالب بتأليه الإنسان. ولكن حينما يتأله الإنسان ويظهر السوبرمان، فإن العالم فى الواقع يصبح لا معنى له، ويكون خاضعًا لقوانين الصدفة، ولا تبقى سوى إرادة القوة (للاقوياء) التى تفرض المعنى العشوائى وإرادة التكيف (للضعفاء) التى تجعل الناس يتكيفون مع العدم ويقبلونه ، ويظل العالم مفتقرًا إلى المعنى » { المصدر السابق ، ج 1 ، ص 178}

وهنا تبدو الأزمة الحقيقية ألا وهى أزمة المعنى. ونحن نتساءل مع د. المسيرى ونوجهه إلى نيتشه، هل من الممكن على الاطلاق أن لا يوجد إله؟ هل من الممكن على الإطلاق أن يؤله الإنسان ذاته؟ لقد فشل هذا المشروع لدى سارتر برغم أنه ممكن، فهناك لدى سارتر ممكن عقلى وهو الموجود فى ذاته ولذاته ولكنه سرعان ما يخفق فى تحققه لأنه سرعان ما يتحول الموجود لذاته (الإنسان) إلى موجود فى ذاته (الشىء). فهى رغبة مستحيلة ولكنها ممكنة من الممكنات. وذلك يعنى لدى سارتر أنه لا يمكن تأليه الإنسان لأنه سيتحول إلى شىء. وذلك ما يُنشىء أزمة حقيقية فى المعنى والقيمة بل ايضًا فى نسبية المعرفة. فيقول المسيرى: «اما على المستوى المعرفى ، فان العدمية هى إنكار إمكانية التوصل إلى أى معرفة موضوعية عن الواقع ، وغياب أى أساس لفكرة الحقيقة والكل ، إذ أنه لا يمكن أن نعرف شيئًا ، وما نصل إليه من معرفة لا قيمة له ، فهو مجرد احاسيس غير

مترابطة ، وكل معارف الإنسان نسبية .. وهذا يعنى ايضًا إنكار القـيم الأخلاقيـة والدينية والسياسية والاجتماعية ، وإنكار إمكانية الدفاع عنها بشكل عقلانى . وكل هذا يؤدى إلى انكار كل الثنائيات : حقيقى/غير حقيقى – معرفة/خطأ – وجود/عدم – خير/ شر، كما يؤدى إلى إنكار إمكانية التمييز بينها. فـالوهم مسـاوٍ للحقيقـة، والخطأ مساوٍ للصواب، والخير والشر سواء، والوجود مساوٍ للعدم. فالعالم كله بلا معنى، فهو– فى التحليل الأخير – لا شيء » {المصدر السابق، ج 1، ص 175}

نسبية المعرفة إذن هى من نتائج العدمية والتفكيك . وذلك ما يؤدى إلى أزمة المعنى ، فالتفكيك هنا سلبى و الهدف منه التفكيك إلى ما لا نهاية والانتهاء بالخواء واللامعنى . وذلك هو بداية الانهيار الحضارى وليس الاستنارة . فالاستنارة هنـا هى استنارة سلبية ، بعبارة اخرى استنارة مظلمة . ففـى رأى د. المسـيرى – أن التفكيك والعدمية ليست استنارة لوجودية الإنسان ، هى ازمة حقيقية للقيم والوضـع الإنسانى فى العالم . فقد اختفى الجوهر الحقيقى للإنسان وظهرت المـادة ، فهـى الأصل والأساس . فالإنسان لا قيمة له ولا معنى ، لأن القيمة اصـبحت نسـبية . فالذات اصبحت كلمة فى لغة كالحال فى البنيوية ، ولا توجد ذات ولا موضوع كما عند فوكو ودريدا . وهنا تختفى الذات الإنسانية الواعية الحـرة ، وتختفـى فكـرة الطبيعة البشرية ويختفى الإنسان ككائن مستقل ، مسئول ملتزم بمنظومات معرفيـة وأخلاقية محددة ." { المصدر السابق ، ج 1 ، ص 185 }

إن هذا الاختفاء للذات يتم – كما يرى المسيرى – من خلال اتجـاهين فـى الفكر الغربى. هناك اتجاه يضع الذات هى المركز فى الكون وانها تتسـيد العـالم وتحوسلة والذى يشكل بعد ذلك اصول الامبريالية . وهناك اتجاه يمركز الطبيعـة والمادة وتحوسل الإنسان ، والطبيعة المادية هى أساس الإنسان . لكن سرعان مـا يطغى المنظور الاستنارى المظلم على المنظور الهيومانى والذى من شـأنه أمـن يؤدى إلى استبعاد وتهميش الإنسان . فيقول د. المسيرى«إن المشـروع التحـديثى (فى اطار العلمانية الشاملة) هو فى جوهره مشروع تفكيكى، لا يؤدى إلـى تأكيـد

مركزية الإنسان، وإنما إلى رده إلى ما هو دونه (الطبيعة ، المادة)، والغائية تمامًا كمقولة مستقلة مركزية فى النظام الطبيعى . فإذا كان الإنسان الحديث حقًا إنساناً عقلانيًا علميًا ماديًا ، فعليه أن يتبنى رؤية علمية مادية موضوعية، يقوم من خلالها بتفكيك العالم من حوله ثم تفكيك ذاته » {المصدر السابق، ج 1 ، ص 269}

وهذه النهاية التفكيكية هى بداية لعصر ما بعد الحداثة. والذى يتجاوز سؤال الطبيعة أم الإنسان ، بل يصبح السؤال ابعد منذلك وهو (هل ثمة شىء على الاطلاق ؟) . فهو عصر اينشتين وعصر النسبية والتفكيك لكل شىء ، حيث لا معنى، لا قانون ثابت ، لا أساس ، لا منطق ، لا إنسان ولا طبيعة. هذا ما قال به نيتشه – فى مقصده النهائى- معلنً عن عصر ما بعد الحداثة فى بدايات عصر الحداثة . فاعلن موت الإله وبعده مات الإنسان حتى لا يبقى شىء، وتبدأ الكتابة من لحظة الصفر، ويموت الكاتب، ويكون العدم هو الأساس. حيث يعلن دريدا نهاية الكتاب وبداية الكتابة، نهاية الكتاب، والعدة إلى الطبيعة حيث نشأة النص... حيث يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. {د. حسن حنفى ، مقدمة فى علم الاستغراب ، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991 ، ص 603-604 } والذى من شأنه يفكك كل النص ويهدمه حيث يصبح النص اجزاء مشتتة ، فيرجع كل فقرة إلى أصلها ومصدرها وكل ما قاله الكاتب إلى التكوين الذى جاء منه . وهنا يصل دريدا إلى موت المؤلف والنص معًا. فلا يوجد شىء . ويصبح هدف المقطع «de » هو التفكيك وليس البناء. فكما بدأ هسرليًا فقد انتهى إلى ما دونه . فمرحلة ما قبل الفهم والتقويس لدى هسرل هى البداية ، قد وضعها دريدا نهاية.

من هنا ارتبط مصطلح العلمانية بمنظومة شاملة تهدف إلى استبعاد الإنسان باسره وانتهت إلى الخواء واللامعنى. وبالتالى فنحن نسير مع العلمانية فى ظلام وعماء إلى لا شىء. فهى اسلوب هدمى وليس بنائى وهو ليس فقط مجرد قانون أو مجرد عبارة يمكن أن نتخذها قانونًا بسيطًا مثل "فصل الدين عن الدولة" ولكنها هى

منظومة شاملة نابعة من جذور راسخة تستهدف إلى استبعاد الإنسان مهما حاولت الدعاوى البريئة من دعاوى الحداثة باسم الدفاع عن الإنسان ومن أجله . ومهما حاول نيتشه أن يضع عناوين كتبه فى الدفاع عن الإنسان ، حيث أن العديد من كتبه فى عناوينها بل فى كل موضوعاتها هى عن الإنسان فمثلاً (إنسانى إنسانى إلى اقصى حد) و(هكذا تكلم زرادشت) . مهما كانت معبرة عن الإنسان ، فإنها تعبر عن موته وليس عن إحياءه فمن يستطيع منا أن يتخلى عن الأمل وينتزع المثل الأعلى من يرشى أن يكون ديونيسوس محض .

وهنا تسير المنظومة الغربية كلها إلى الوراء وليس إلى الأمام وهى تجسيد للعلمانية الشاملة. عصرى الحداثة وما بعد الحداثة هما تفكيك لا إصلاح ولا تنوير والمطلق العلمانى الشامل هو مطلق تفكيكى شامل لكل جوانب الوجود. الشعار اصبح إظلام لا تنوير، عدمية لا هيومانية. لا جوانب مضيئة تقريبًا – إلا القليل مثل فيكو وكنت – لا شيء غير الخواء والعدم .

[3]

وهذا رغم أن هناك نقاط مضيئة بعض الشيء وقد اعلن عن بعضها د. المسيرى، مثل مدرسة فرانكفورت . ونحن نجد ادموند هسرل وهو الجذر الوجودى المفقود وهو الممثل لمنهج كل من هيدجر وسارتر وهم المصنفين داخل الفلسفة العدمية . فهو أول من تحدث عن مشكلة العلوم الإنسانية (أو كما يسميها علوم الروح Geistsweissenschaften) والتى يجب أن يختلف منهجها عن منهج العلوم الطبيعية وإلا سنكون بإزاء ما يسميه تطبيع الشعور أو تشيؤ الشعور . وهنا يبدو الدفاع عن هذه العلوم المرتبطة بالهيومانية . فهى علوم يلتحم فيها الإنسان بصورة لا يمكن أن نفصلها عنه . فكيف لنا مثلاً أن نضع ما نسلكه من سلوك اخلاقى كموضوع منفصل عنا ونحن نمارسه بالفعل ؟

هذا المنهج الهسرلى – حقيقةً – وتلك الاهداف هى التى نهجها هيدجر وهـو المتهم بفيلسوف العدم . صحيح أنه تحدث عن العدم صراحةً ولكن هذا لا يعنى أنه يفعل كما فعل دريدا وينتهى إلى لا شىء . فالوجود لدى دريدا ككيان اصبح غيـر موجود بهذا التفكيك ، بينما لدى هيدجر هو لايزال موجودًا وحتى لو مات المؤلف. فليس كل من تحدث عن العدم يصبح فيلسوفًا عدميًا .



AORAK PHALSAPHIA

Philosophical Papers

Issue No. 19 (2008)

Editor-in-Chief
Ahmed Abdul Halim Atteya

Sub-Editor
Mohamed Al - Turki

All Correspondence and articles should be forwarded to the-following address: Prof. Dr Ahmed Abudl Halim Atteya
Bloch of Flats on 18, Members of Staff of Cairo University District, Al-Mabutheen District, Giza, Arab Republic of Egypt, Telefax 7346918